NACHGELASSENE SCHRIFTEN UND BRIEFWECHSEL

Karl Wilhelm Ferdinand Solger, Ludwig Tieck, ...

FRANZ SCHULTZ

EX LIBRIS

<36623487940016

Solger's
nachgelassene
Schriften und Briefwechsel.

Zweiter Band.

Solger's
nachgelassene
Schriften und Briefwechsel.

Herausgegeben

von

Ludwig Tieck

und

Friedrich von Raumer.

Zweiter Band.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1826.

I. Briefe, die Mißverständnisse über Philosophie und deren Verhältniß zur Religion betreffend.

Erster Brief.

Seit unserer Trennung, theurer Freund! habe ich noch oft und tief über die Gegenstände unserer Gespräche nachgedacht, mir alles, was wir mit einander verhandelt hatten, fast wörtlich wiederholt, mich immer weiter hineinversenkt, ja ich kann sagen, seitdem habe ich mich erst recht meiner eignen Gedanken darüber bemächtigt. Wie fühlt man doch erst die unendlichen Früchte der Mittheilung, wenn man die Klarheit und Lebendigkeit seiner Gefühle und Gedanken nach derselben, mit dem Zustande vorher, wo alles noch unentwickelt in einander lag, vergleichen kann! Nicht um das Dreifache, um das Zehnfache wird der Mensch durch sie erhöht und verstärkt. Darum gehe ich mit Freuden auf dem Wege fort, den

mir auch bei Ihrer Entfernung der Briefwechsel mit Ihnen eröffnet. Es lag uns beiden nah, darüber nachzudenken und uns gegenseitig aufzuklären, wie es sich denn eigentlich mit dem geistigen Zustande unserer Zeit und unsers Volkes verhalte, was die religiöse Richtung, die so viele Gemüther zu nehmen scheinen, das allgemeine Streben nach historischer Begründung aller Erkenntnisse und Einrichtungen, was die allgemeine Gleichgültigkeit, ja der Haß gegen die Philosophie sagen wolle. Und dies Letzte war mir in der That noch von besonderer Wichtigkeit. Es ist doch nichts Geringes, sich beständig sagen lassen zu müssen, daß man etwas ganz Leeres und Überflüssiges treibe, oder wohl gar, daß durch diese anmaßenden Grübeleien, die man Philosophie nennt, die Sünde und das Verderben in das Volk gekommen sey. Wäre man auch ruhig und sicher darüber in seinem eignen Gewissen, so will man doch auch auf Andre wirken, und muß es wollen, wenn gleich der Philosoph es gewohnt seyn könnte, daß die wahre Philosophie von jeher verkannt und verachtet worden ist, und daß diese äußere Erniedrigung fast zu ihrer inneren Würde gehört. Für den Einzelnen reicht indessen dieser Trost nicht weit; er bedarf der Mittheilung und der Anregung durch gleichgestimmte Gemüther, und, wie ich sagte, nur durch Hülfe dieser vermag er sich vor sich selbst zu entwickeln, sich über sein eigenes einzelnes Selbst zu erheben.

Wie würde es freilich erst um den Philosophen stehen, wenn er zu einer verstehenden, gleichgestimmten,

entgegenkommenden Nation sprechen könnte! Wie würde ihn diese erst aus dem beschränkenden Umkreise der Formeln und eng begrenzten Ausdrücke herausheben in das heitere, göttliche Gebiet der lebendigen Rede! Es müßte ein unaussprechlich herrliches Gefühl seyn, sich in dem Besten und Edelsten, was man selbst in sich hegt, als eine Frucht eines gebildeten Zeitalters und einer begeisterten Nation betrachten zu dürfen, alles Gute und Schöne gern dem Ganzen zu danken, es diesem froh und willig wieder darzubieten, und sich in der Anbetung des Göttlichen und Trefflichen als Eins mit seinen gesammten Umgebungen zu fühlen. Unsterbliche und wahrhaft große Werke würden dann entstehen. Denn Niemand glaube etwas Großes einsam leisten zu können; das Wirksame, das Dauernde in allem unseren Thun ist ja doch das, was nicht dem Einzelnen angehört, sondern dem Zeitalter, dem Volke, durch welches sich das göttliche Leben offenbart. Der Einzelne dagegen, wenn er sich mit seinen Umgebungen im Widerspruche sieht, schließt sich ab, unterliegt dem nur allzuleicht aufstrebenden Geiste des Widerspruchs und der Widersetzlichkeit, und erbittert sich zum größten Nachtheil seiner eigenen Wirksamkeit. Wie soll er aber in sich erst den wahren Muth und die Liebe zur Mittheilung erhalten, wenn sich alles mit Kälte, ja mit Bitterkeit von ihm abwendet, wenn es zum guten Ton geworden ist, die Philosophie bei jeder Gelegenheit mit Schmähungen zu überschütten, und alles wetteifert sich von aller Berührung mit ihr loszusagen? Und

doch darf er auch dann nie die Zumuthung an sein Volk, ihn zu hören und verstehen zu lernen, aufgeben.

Sie werden mir mit vollem Rechte einwerfen, daß es der Philosophie nicht allein so geht, daß es sich mit dem Sinne für Kunst, ja für jede Wissenschaft, die nicht unmittelbar ins Praktische eingreift, eben so verhält. Von Kunst und besonders von Poesie wird wohl noch mehr als zu viel gesprochen; und es sind noch Wenige so weit vorgeschritten, daß sie ihr als einer von dem wahren Ernst entblößten Spielerei geradezu den Krieg ankündigen. Wie es aber auch bei denen, welche sich noch auf die Kunst etwas zu Gute thun, damit stehe, sehen wir wohl am deutlichsten daran, daß sie überall fremden Zwecken dienen soll. Wenn die ächten Dichter der Nation noch geachtet werden, so geschieht es meist aus Gewohnheit und weil ihr Lob hergebracht ist; sich jetzt einen großen Namen zu machen, würde ihnen schwer werden. Denn bald sind sie nicht patriotisch, bald nicht religiös, bald nicht moralisch genug; man verlangt, daß sie sich vorsetzen, für die deutlich erkannten Richtungen der Zeit zu wirken, und man sieht nicht, daß sie dann wenigstens aufhören müßten Dichter zu seyn. Was dagegen die allgemeine Stimme für sich gewinnt, das sind die mit großsprecherischer Deutschheit aufgesteiften vaterländischen Dramen, die zu moralischen Beispielen dramatisirten Criminalgeschichten, in welchen zwar das sogenannte Schicksal seine hochtrabende Rolle spielt, die Verbrecher aber doch zur moralischen Beruhigung richtig an das Hochgericht abgeliefert

werden; ferner die patriotischen, ein unverstandenes Ritterthum affectirenden, staatsphilosophischen Parteilieder; kurz Erscheinungen, in welchen der wahre Freund der Kunst mit Schrecken die Vorboten einer schnell herannahenden Barbarei erkennt. Man kann auch nicht sagen, daß diese Dinge wirklich die sogenannte gebildete Menge hinreißen und begeistern; sie gelten nur, weil man es will daß sie gelten sollen: wie die Ausstellungen von Kunstwerken, die Aufführungen von Musiken und dergleichen, die ohne alle Rücksicht auf den Werth, nur des edlen Zweckes wegen, weil nämlich die Einnahme für die Armen bestimmt ist, besucht und gelobt werden müssen. So kommt es auch bei den Dichtern und Künstlern auf die sogenannte Gesinnung an, nicht auf die Poesie und Kunst, und von Vielen, welche die Barbarei in ihren Werken zwar nicht erkennen, aber doch fühlen, werden sie beschützt und gepriesen, weil diese entweder selbst sich scheuen weniger edle Gesinnungen zu zeigen, oder wähnen, durch solche Werke (sie seyen sonst wie sie wollen) werde doch die gute Sache der Zeit gefördert.

Was ist aber im Ernst die nächste Folge eines solchen Zustandes der Dinge? Offenbar nichts anderes als eine allgemeine Abstumpfung gegen alles, was durch wahre innere Kraft wirken soll und kann, eine unglückliche Gewöhnung, bei allem Schönen und Guten immer noch an etwas Anderes außer ihm zu denken, und dieses Andere im stillen eigentlich für die Hauptsache zu halten. Diese schreckliche, immer zurückhaltende, immer dem

eigentlichen lebendigen Eindruck ausweichende Kälte, welche Viele noch dazu für ein höheres Bewußtseyn und eine besonnene Verständigung mit sich selbst halten, kann zuletzt nicht anders als das ganze Innere des sittlichen Lebens aushöhlen und die bloßen Namen und Redensarten übrig lassen. Denn ist einmal die Täuschung eingerissen, daß bei allem nur die besondere Absicht, deren man sich bewußt ist, oder die eigenthümliche Ansicht, unter welcher man die Dinge auffaßt, das eigentlich Wahre und Schätzenswerthe sey, und gewöhnt man sich so, alles unmittelbar Einwirkende und Hinreißende zuvor abzuschwächen und abzukühlen, ehe man ihm seine angeblich höhere Bedeutung zugesteht: so liegt es dem Hange der menschlichen Natur nur allzu nahe, zuletzt nur sein Ich, seine eigene Einsicht, Tugend und Vortrefflichkeit hinter allem zu sehen, und den abscheulichsten Egoismus an die Stelle jeder edlen Regung einzuschieben. Man kann freilich sagen, dieses heiße zu schwarz sehen, ja Viele werden meinen, grade das sey die wahre Tugend dieser Zeit, daß sie nur auf das Praktische, unmittelbar auf unseren sittlichen Zustand Einwirkende hinstrebe, und die für sich abgesonderte Wissenschaft und Kunst, die nur ein allgemeines und kaltes Interesse mit sich führe, dem Nöthigeren nachsetzen wolle. Aber hier liegt eben der Grundirrthum, über den ich tausend Dinge zu sagen auf dem Herzen habe. Und schon der Anblick der Gegenwart könnte hierüber belehren und uns genugsam beweisen, daß es keineswegeß mit Wissenschaft und Kunst allein so

steht, wie ich sagte, sondern auch mit dem Staate, der Kirche und dem sittlichen Leben, so daß es sich wohl bestätigen möchte, daß alle diese Dinge nicht so leicht von einander zu trennen, und ihre Schicksale der Regel nach gemeinschaftlich sind.

Wir wollen uns also nicht abschrecken lassen, in Kunst und Wissenschaft das Unsrige zu thun, um das Wahre und Ächte, wie wir es dafür erkennen, aufrecht zu erhalten, oder wieder zu schaffen! Und fehlt es denn so ganz an äußerer Anregung und Unterstützung, so wollen wir unsere gegenseitige Mittheilung desto besser benutzen und sie an die Stelle allgemeinerer Antriebe setzen. Wir wollen uns erinnern, daß es ja in Deutschland eigentlich immer so gewesen ist, daß Philosophie und Kunst immer so lange allein gestanden, ja Widerwillen und Anfeindung angetroffen haben, bis sie Mode geworden, und dadurch vielleicht in eine noch unglücklichere Einsamkeit gerathen waren. Auch wenn man zu einem größeren Publicum spricht, kann man sich ja dieses doch nur recht lebendig und anregend vorstellen, wenn man es sich in der Gestalt Einzelner denkt, an welche wir zunächst unsere Worte richten. So will ich es umkehren, und Ihnen in meinen nächsten Briefen Dinge sagen, die ich auch gern öffentlich vernehmen lasse. Wer also meint, es sey jetzt nicht an der Zeit, öffentlich zu philosophiren, der wird es wenigstens nicht übel nehmen können, wenn wir es unter uns thun.

Zweiter Brief.

Es ist wunderbar bestellt, mein Freund! mit den Unternehmungen des menschlichen Geistes. Während sie die Menge hinreißen und kein Standpunct ihrer Beurtheilung außerhalb erfaßt wird, ist alles vortrefflich und herrlich, oder es wird wenigstens alles auf irgend eine Weise genossen und verstanden. Sobald aber die abgekühlten oder auf eine andere Seite gerichteten Gemüther zu reflectiren anfangen, erscheinen die Schwierigkeiten des verlassenen Strebens ungeheuer, die Forderungen werden eigensinnig und unerfüllbar, ja es wird oft für etwas ganz Unstatthaftes oder Unmögliches gehalten.

Welche Urtheile hört man nicht jetzt über die Philosophie? Einige sagen: was unter dem Namen der Philosophie angestrebt werde, das sey ein Unding, und dieses Streben eine rasende Anmaßung, weil es unmöglich sey, das innerste Wesen unserer Erkenntniß selbst wieder zum Gegenstande derselben zu machen. Andere: die Philosophie wolle die Erkenntniß der höchsten Gegenstände, von welchen das ganze Heil der Menschheit abhange, die Erkenntniß von Gott, vom Guten und Bösen, von der Unsterblichkeit der Seele und dem künftigen Leben durch etwas anderes erlangen, als durch diese Gegenstände selbst; sie müsse also entweder geradezu sich entschließen sich mit Bildern dieser Dinge, die sie selbst ohne allen Grund erfunden, zu begnügen, oder das Ungeheure annehmen, daß es noch etwas über Gott und das Ewige Hinausliegendes gebe, von wo aus man diese Ideen in ihrem

Entstehen beschauen könne. Noch Andere wollen es mit den theoretischen Grundlagen der Philosophie so genau nicht nehmen, sie wollen sich gefallen lassen, daß etwas der Art, was die Philosophie sich anmaßt, erreichbar sey; aber sie halten es für höchst gefährlich in seinen Folgen. Die klare, allgemeine, gleichmäßige Übersicht über alle, auch die höchsten Gegenstände der menschlichen Erkenntniß würde uns erkälten, meinen sie, in unserem lebendigen Interesse für dieselben, uns in demjenigen irre machen, was entweder durch Tradition hergebracht, oder durch Offenbarung festgestellt und als Richtschnur des wirklichen Lebens Allen heilig seyn sollte; wenn es also eine solche Wissenschaft wirklich gäbe, so sollte sie wenigstens nur das Eigenthum Weniger bleiben, welche stark genug wären, ihren verführerischen Einwirkungen zu widerstehen, auf keinen Fall aber sollte sie öffentlich gelehrt und damit den Schwachen eine Waffe, mit der sie sich selbst verletzen könnten, in die Hände gegeben werden. Endlich giebt es noch Andere, welche zwar nicht zweifeln, daß es eine Philosophie geben, daß auch diese eine heilsame Wissenschaft seyn könne, ja die auch wohl sich selbst zutrauen, die Forderungen, die man an eine solche zu machen habe, zu übersehen; aber durch alles Bisherige, was darin geschehen ist, unbefriedigt, verlangen, daß ein ganz neuer Weg eingeschlagen werde, und dies von unserer, durch die bisherigen Systeme in Verwirrung gerathenen, übersättigten und abgestumpften Zeit durchaus

nicht erwarten. Diese Letzten möchte man wohl die Vornehmsten nennen.

Alle diese Ansichten und Ausdrücke, wie sie gewöhnlich vorgebracht werden, sind ohne Zweifel durchaus leer und müßig, so lange sie im bloßen Leugnen bestehen, und es läßt sich daher keine positive Beweisführung gegen sie anbringen. Ein fruchtbarer Streit ist eigentlich erst dann möglich, wenn der Philosophie irgend etwas Selbstständiges als ein feindliches Princip entgegengesetzt wird. Auch dieses geschieht wohl meistens nur aus Mangel an Einsicht in das, was die Philosophie ist und seyn soll; aber es muß doch irgend eine Meinung hierüber bestimmter ausgedrückt werden. In jenen allgemeinen Klagen und Beschuldigungen kann ich dagegen nichts sehen als eine völlige Gleichgültigkeit, welche sich selbst die Sache klar zu machen scheut und eigentlich gegen sie nur Ausflüchte sucht.

Die Philosophie muß freilich als etwas ganz Ungeheures und Mißgestaltetes erscheinen, wenn man zwar annimmt, daß ihr Verfahren und ihre Zwecke denen des gemeinen Verstandes durchaus entgegengesetzt sind, und sie dann doch unter den Verhältnissen des gemeinen Verstandes vorstellt und nach ihnen beurtheilt. Was heißt es denn, die Erkenntniß mache ihr eigenes inneres Wesen zu ihrem Gegenstande, oder stelle das, wodurch sie erkennt und denkt, noch einmal vor sich hin, um es zu erkennen und darüber zu denken? Dies klingt allerdings verkehrt und wunderlich, daß das Denken, insofern es

Denken ist, wieder über sich selbst denken soll. Aber alle in diesen Ausdrücken vorkommenden Begriffe sind durchaus von der Vorstellungsart des gemeinen Lebens hergenommen und verschwinden in der Philosophie, oder haben darin eine andere Bedeutung. Das Denken oder Erkennen, wie sie es auffaßt, ist kein Gegenstand, wie die, welche sich für den gemeinen Verstand, seyen sie äußere oder innere, von unserm Bewußtseyn absondern und als etwas für sich hinstellen. Auch ist das Organ der Philosophie nicht dasselbe Organ, welches unsere gemeinen Vorstellungen bildet und über sie denkt. Es sollte also doch wohl genug seyn, wenn wir sagen: es ist nicht so, wie ihr meint, das will die Philosophie gar nicht und kann es nicht wollen; ihr ziehet sie herab zu der Verworrenheit und Gemeinheit eurer eigenen Vorstellungsart und verdammt sie nun wegen der Verkehrtheit, die sie erst in eurem Kopfe angenommen hat. Das Verfahren, welches ihr meint, ist das der gemeinen Seelenkunde und der gemeinen Logik, welche ihr noch dazu deshalb sehr hoch haltet, weil sie das, was gar kein Gegenstand der gemeinen Betrachtung seyn kann, dazu machen wollen, und damit weit über das Gebiet, welches man ihnen zugestehen kann, hinausgehen. Ist dieses nicht ein Abgrund von Irrthum und Verworrenheit? Es läßt sich freilich wohl erklären, woher es kommt, daß die Meisten sich dieses Verhältniß auf einen so niedrigen und ihm ganz fremden Maßstab zurückzuführen suchen. Sie machen es nämlich mit ihrem eigenen Selbstbewußtseyn nicht besser. Auch

dieses spalten sie sich erst in zwei besondere Personen, wovon die eine die andere beobachtet und ihr meistens nur allzu leidend zusieht. Dafür sind sie auch beständig in sich uneins und wissen eigentlich nichts von sich selbst, sondern höchstens nur was mit ihnen vorgeht. Und gerade diesen ihren eigenen widersinnigen Zustand schieben sie der Philosophie unter und legen ihr zur Last, daß sie in so etwas bestehe, wovon sie gerade das Gegentheil ist und seyn will. Denn eben diese Trennungen und Sonderungen, die der gemeine Zustand der Erkenntniß herbeiführt, ist sie aufzuheben berufen. Und dieses finden wir denn fast überall, und es ist ein wahrer Triumph der Philosophie über ihre Feinde, daß diese, um sie anzugreifen, ihr erst ihre eigenen Fehler und Schwächen, über welche hinaus sie freilich selten sehen, andichten müssen.

Es verhält sich ja eben so mit dem Vorwurfe, daß die Philosophie Gott und das ewige Leben, und was sonst dahin gehört, erst herleiten und beweisen wolle, und dadurch nicht allein diesen Gegenständen die gebührende Verehrung entziehe, sondern sie auch ganz verkehrt und entwürdigend darstelle. Sollte wirklich die Philosophie einer solchen Verkehrtheit fähig seyn, welche gerade davon ausgeht, daß alles, was wahrhaft daseyn soll, ewig und unbedingt und durch sich selbst daseyn muß? Liegt denn darin nicht schon die Behauptung, daß nur das sich durch etwas anderes beweisen und von einem anderen ableiten lasse, was in sich selbst nichts ist und blos durch

solche äußere Beziehungen etwas zu seyn scheint? Man wird uns einwerfen, die Philosophie sollte dann nicht von unserem eigenen Bewußtseyn ausgehen, sondern die höchsten Gegenstände selbst voraussetzen und sie so betrachten, wie sie einmal für uns da, das heißt, wie sie uns offenbart sind. Aber hier möchten wir fragen: ob denn die, welche so sprechen, der Erkenntniß dieser, ja irgend anderer, auch der gemeinsten Gegenstände, sich durch etwas anderes bewußt sind, als durch ihr Bewußtseyn? oder ob zur würdigen Erkenntniß jener etwa ein solches zerspaltenes, mit sich uneiniges, immer nur nach einer besonderen Seite bestimmtes Bewußtseyn gehöre, wie das unsrige, so lange es ein besonderes und persönliches ist, immer bleibt? Diesen Hohlspiegel, welcher von den unzähligen Standpuncten des gemeinen Lebens aus, alles verzerrt und zerrissen darstellt und die Glieder der wahren Gestalten weit auseinanderwirft, nach seinem rechten Focus zu stellen, daß er das Ganze in seiner Harmonie abbilde, das allein ist unser Bestreben. Wenn aber die zerstreuten Strahlen vorher nur einen matten Schimmer warfen und nun im rechten Brennpuncte zugleich erwärmen und beleben, so haben wir uns auf diese Weise erst der Einwirkung des Göttlichen und Wahren geöffnet und uns dazu von den trüben Störungen der Verworrenheit gereinigt. Wer mag darin eine Anmaßung finden, selbst Herr und Schöpfer seyn zu wollen? Dagegen können wir gar wohl nachweisen, woher meistens bei unsern Gegnern der Hang kommt, uns derglei-

chen zur Last zu legen. Daher nämlich, daß sich bei ihnen selbst das Bedürfniß solcher Herleitungen und Beweise meldet, welches sie nur mit Willkür und Gewalt unterwerfen. Denn eine tiefere Einsicht, ein Denken überhaupt über religiöse Gegenstände können sie sich, ihrer eigenen Natur gemäß, nicht anders als in der Gestalt solcher Beweise und Ableitungen vorstellen, wie sie eigentlich nur für das Scheinbare und Unwesentliche gelten können. Dieser Vorwurf, den ich unseren Gegnern hiermit mache, muß vielleicht etwas umständlicher bewiesen werden; ich verspare mir daher, Ihnen, mein theurer Freund! über diesen Punct noch ausführlich meine Gedanken mitzutheilen.

Nichts ist aber wohl seltsamer, als die Anmaßung derer, welche meinen, ihnen schade die Wahrheit und die höhere Erkenntniß derselben nicht, vielmehr bekomme sie ihnen wohl; doch der sogenannten Menge sey sie gefährlich, und vor dieser müsse man sie deshalb verborgen halten. Es sollte mich wenig wundern, wenn diese eben dieselben wären, die zugleich ihrerseits über Priesterbetrug schreien, und sich selbst durch keine Art von Autorität binden lassen, sich keinem Glauben an eine höhere Quelle der Wahrheit, als der beschränkte Verstand eines jeden Einzelnen ist, hingeben wollen. Denn aus solchen Widersprüchen ist das menschliche Gemüth zusammengesetzt, überall verfolgen sie uns, und wir entgehen ihnen nur durch Hülfe des höheren Denkens oder der Philosophie. Wer nur erst dahin gekommen ist, einzusehen und in sich

selbst zu erfahren: es gebe eine Wahrheit an sich, unabhängig in ihrem Wesen, wenn auch nicht in ihren Erscheinungen, von der Verstandesausbildung eines jeden Einzelnen, weit erhaben über die kleinlichen Unterschiede unserer Kenntnisse und Fähigkeiten, die wir gern so hoch anschlagen, eine Wahrheit, in Verhältniß zu welcher der Weiseste beständig ein Schüler bleibt, und der Unerfahrenste erleuchtet seyn kann; wer das einmal gewiß weiß, der wird eben so wenig scheuen, sich höherer Offenbarung dieser Wahrheit unbedingt zu ergeben, als er sich einbilden wird, daran mehr Recht und Vorrang zu haben, als der Geringste. Nur der ist hier der Geringe, nur der gehört zur Menge im verächtlichen Sinne des Worts, der selbst nichts glauben will, als was seinem beschränkten Kopfe bewiesen zu seyn scheint, Anderen aber diese Weisheit entziehn, sie also unter dem Drucke des Irrthums, ja des Betruges halten will.

Wer endlich nur unserer Zeit und unserem jetzigen Zustande die Fähigkeit etwas Neues und Heilsames in der Philosophie zu leisten abspricht, der kränkt wohl am meisten diejenigen, die ihre Kräfte grade hierauf wenden. Wir könnten also parteiisch erscheinen, wenn wir uns lebhaft hiegegen auflehnten. Indessen ist es doch gut zu unterscheiden diejenigen, die ein solches Urtheil ernstlich und überlegt aussprechen und denen es wirklich um etwas Wahres zu thun ist, von denen, bei welchen es eine Redensart ist, die sie immer wiederholen, um zu zeigen, wie schwer sie zu befriedigen sind, weil sie nämlich kein

Bedürfniß haben, das befriedigt werden könnte. Diesen ist Nichts recht; Nichts ist ihnen groß und herrlich genug, weil freilich alle menschlichen Dinge noch unendlich größer und herrlicher seyn könnten. Wenn sie aber in sich selbst eingingen und sich fragten, wie denn das Vortreffliche, das sie fordern, beschaffen seyn müßte, so würden sie vermuthlich darüber nichts zu antworten wissen; sie würden in ihrem Innern nur die unbestimmte, öde Leere finden, die, durch nichts belebt, sie in eine kalte unermeßliche Nacht hinaustreibt, in welcher sie sich höchstens leere Schattenbilder entwerfen, deren Schönheit für sie hauptsächlich darin besteht, daß sie nicht dasind. Könnten sie sich doch an dem kleinsten Gute der Gegenwart erwärmen und stärken, sich begnügen mit der dürftigsten, aber doch lebendigen und wirklichen Kenntniß, wie unendlich würden sie, wenn ihnen das möglich wäre, durch solchen Lebensgenuß ihre kühnsten Ansprüche übertroffen finden!

Jene aber, welche Gründe zu solchem Urtheil haben, können wir vielleicht am besten durch die That widerlegen. Lassen Sie uns nicht aus falscher Bescheidenheit oder furchtsamer Zurückhaltung der Wahrheit Eintrag thun, sondern heraussagen, was uns aufgegeben ist, und den Erfolg der höheren Macht überlassen.

Dritter Brief.

Unter Allen, mein geliebter Freund, welche die Philosophie anfeinden, sind mir ohne Vergleich diejenigen

die liebsten, die in der That ihre stärksten Gegner sind, die sich nämlich in vollem Ernste an der Offenbarung begnügen. Ich sage: in vollem Ernste, denn auch hier ist die Willkür und der blinde Vorsatz eingedrungen, und davon wollen wir noch in der Folge mit einander sprechen.

Was aber diese wahrhaft Frommen betrifft, so kommt es auch bei diesen darauf an, ob sie recht deutlich wissen, was sie sich unter Philosophie denken. Gewöhnlich meinen sie, die Philosophie wolle zuletzt und als ihr eigentliches Ziel doch nichts anderes als das, was durchaus nur Sache der Offenbarung und Religion ist, sie wolle uns nicht allein zur vollständigen und klaren Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge, sondern selbst zur Gemeinschaft mit ihm verhelfen, uns einen andern Weg zeigen zu Gott zu gelangen, als den er selbst gezeigt und als den einzig wahren geheiligt hat. In der That, wenn sie dies je gewollt hat, so hat sie sich schwer verirrt; aber was noch mehr ist, diese Verirrung ist dann auch der Grund gewesen, weshalb sie ihre eigenen Aufgaben auch nicht genügend gelöst hat. Denn die Wahrheit ist nur eine und dieselbe, und wo sie einmal im Wesentlichen verfehlt oder gänzlich verkannt wird, da kann sie nach keiner Richtung wieder angetroffen werden. Daher haben denn auch die meisten von diesen Philosophen zuletzt entweder ein Bedürfniß der Religion anerkannt, und die Befriedigung desselben ganz von ihrer Wissenschaft ausgeschlossen, oder sie haben ohne ausdrückliche Anerkennung diesem Bedürfnisse unterlegen, und sind dadurch zuletzt,

insofern sie demselben doch durch die Wissenschaft genügen wollten, sich selbst untreu geworden. In der That, wer fest glaubt an einen persönlichen, lebendigen Gott, an die Schöpfung der Welt durch ihn, an seine Leitung der menschlichen Angelegenheiten, an die Erlösung des Menschengeschlechtes von dem Bösen und der Schuld durch seine Gnade, der kann auch nicht glauben, daß man durch irgend etwas anderes als durch eben diese Gnade zur lebendigen Erkenntniß von ihm, und endlich zur Wiedervereinigung mit ihm gelangen könne. Alles was der Mensch sonst für gut und verdienstlich halten mag, alle Einsicht und alles gute Handeln ist, insofern es ihm nicht durch die göttliche Gnade kommt, oder er es nicht als von ihr gegeben empfängt, immer etwas blos Äußeres, nur Scheinbares, nicht zu seinem wahren Heil Gereichendes. Darum heißt es mit Recht, die Gnade Gottes sey höher denn alle Vernunft, weil der Mensch, der sich selbst als ein für sich bestehendes Wesen ansieht, und mit eigenen Kräften Gutes wirken, durch eigene Einsicht das Wahre durchdringen, durch eigenes Verdienst selig werden will, sich bald von den herrlichsten Anlagen seiner Natur verlassen, aus dem Guten in das Böse, aus der Wahrheit in den Irrthum verirrt und der höheren Hülfe bedürftig sieht. Wenn man also die Wissenschaft als etwas der Art ansieht, das der Mensch blos durch seine eigenen Kräfte zu Stande bringe; wenn man gar meint, diese ganz auf zeitlichem Boden erwachsene Erkenntniß solle doch in das Ewige eindringen: so ist es natürlich,

daß man sie nicht blos für vergeblich und nichtig, sondern selbst für einen übermenschlichen Frevel hält.

Nun möchte man wohl zunächst fragen, was man sich denn unter den übrigen menschlichen Bestrebungen und Erkenntnissen denken soll, welche nicht die Religion selbst sind, aber auch, wenigstens dem ersten Anscheine nach, die hohen und kühnen Absichten nicht haben wie die Philosophie. Was soll man sich also denken unter den Erfahrungswissenschaften, unter den Staatseinrichtungen, den Künsten und so vielen andern menschlichen Dingen, welchen wir eigenthümliches Gutes zuschreiben, ohne sie deswegen in den Begriff der Religion aufzulösen, noch in ihn auflösen zu können? Wenn wir nicht leugnen, daß auch in diesen Dingen das Beste und wahrhaft Heilsamste nur durch ein gottergebenes Gemüth getroffen werden könne, so dürfen wir doch darum nicht behaupten, daß sie ganz aus demselben Stoffe mit der Religion bestehen. Die bloße Ergebung in den Willen Gottes, das Erwarten göttlicher Erleuchtung, und selbst die Zubereitung, dieselbe zu empfangen, kann doch hier nicht genügen; es werden besonders erworbene Kenntnisse und Fertigkeiten erfordert, um deren willen wir unseren Sinn entweder auf die äußeren Dinge, oder auf die allgemeinen Gesetze der menschlichen Natur richten müssen. Deswegen aber, weil es sich so verhält, wird man doch nicht diesen Dingen allen Werth absprechen, oder gar sie als etwas dem wahren Heile Nachtheiliges darstellen wollen! Es scheint also doch, als gebe es ein Gebiet des Er-

kennens und Handelns, worin uns ein freier Spielraum gelassen, ja worin wir auf uns selbst und unsere eigenen Kräfte verwiesen seyen. Und muß es sich denn nicht auch so verhalten, wenn es auch nur etwas der Art geben soll, was wir Religion nennen, wenn unser Verhältniß zu Gott, wie es die Offenbarung darstellt, das richtige seyn soll? Wäre der Mensch in seinem wirklichen Daseyn nichts, als was er durch die unmittelbare Einwirkung Gottes ist, so wäre er nicht einmal des Glaubens fähig; denn alsdann wäre das Daseyn und das Wirken Gottes der unmittelbare Gegenstand der gemeinen Erfahrung. Ja es entstände ein wahrer Pantheismus, indem alles Eine Maschine wäre, welche allein von dem verborgenen Werkmeister bewegt und gelenkt würde. Dieser wäre die einzige Seele des Weltalls, und alles Übrige, was uns Seele zu seyn scheint, würde durchaus nur durch ihn bestimmt, so daß es keine Zurechnung des Guten und Bösen geben, sondern alles was geschieht, nur dem Wirken jener Weltseele zugeschrieben werden könnte. Diese Vorstellungsart ist aber wohl der christlichen geradezu entgegengesetzt. Nach dieser muß der Mensch ein Leben, Denken und Handeln für sich haben, wenngleich der wahre Werth desselben nur danach geschätzt werden kann, wie es sich zu Gott und seiner Offenbarung verhält. Aber ohne dieses eigene Leben könnte ja der Mensch nicht zu Gott zurückkehren, denn er wäre dann nie von ihm ausgegangen; er wäre nicht mit Gott verbunden, sondern blos ein Theil oder eine Äußerung Gottes, wie

es ja manche Philosophen auch dargestellt haben, und so könnte er auch kein Ebenbild Gottes seyn, wie er doch soll.

Es verhält sich gerade umgekehrt. In seinem abgesonderten, für sich bestehenden Leben ist der Mensch nur ein Theil eines großen Ganzen, hat eine besondere Stelle in demselben und ist durch diese genau bestimmt und begrenzt. Mit sich selbst Eins, sein selbst mächtig und sich sein bewußt wird er nur in seiner Vereinigung mit Gott, in dieser schließt und vollendet sich erst sein Bewußtseyn, da findet er allein vollständige Befriedigung und innere Fülle. Dieses weiß jeder, dem die Religion im Herzen lebendig ist; es läßt sich aber auch wissenschaftlich darthun, wenngleich dies noch wenig versucht oder geglückt seyn mag. So lange nun der Mensch für sich lebt, ist er ein Theil der Menschheit, der Welt, der Natur, und dieses Ganze, welchem er angehört, hat in sich auch eine ewige Wahrheit, in welcher es allein wirklich ist und nicht blos zu seyn scheint, und die ihm auch nirgend anders woher kommen kann als daher, daß es Entfaltung eines göttlichen Daseyns oder eines göttlichen Reiches ist, welches wir in unserer Wirklichkeit bauen und nach seinen richtigen Verhältnissen und Beziehungen darstellen sollen. Es giebt also eine ewige Wahrheit, deren wir uns als wirkliche Menschen bemächtigen, oder ihr wenigstens mit allen unseren Kräften nachstreben, womit wir unser Erkennen anfüllen, wonach wir unser Handeln ordnen sollen. Diese suchen wir in unsern Wissenschaften, sie stellen wir als Gesetz auf in unsern Lebenseinrichtungen. Sie kann also nichts Nichtiges

und Werthloses seyn; denn sie ist der Beruf, der uns für unser Leben gegeben ist, und wir sind Gott gefällig, wenn wir diesen Beruf erfüllen. Es ist also von der Einen Seite betrachtet allerdings etwas Wahres außer demjenigen, was wir hienieden Religion oder Erkenntniß und Wahrnehmung des Göttlichen und Leben in demselben nennen. Es ist eine Wahrheit, die nach dieser Betrachtungsart nicht die offenbarte selbst und doch eine Wahrheit zu seyn scheint, in die wir uns durch unser eigenes Erkennen und Handeln versetzen müssen. Und daß eine solche Wahrheit sey, ist wieder für uns Menschen eine Bedingung der Möglichkeit der Religion; denn ohne sie wären wir, wie gesagt, nur eine Äußerung der allgemeinen Seele. Wenn sich also alles dieses so verhält, so ist vorauszusehen, daß es einen Punct in der Erkenntniß geben wird, wo diese für sich bestehende Wahrheit mit der, welche wir Menschen als offenbarte absondern, zusammenfällt, und daß sich nur von diesem Puncte aus das richtige Verhältniß beider wird erkennen lassen.

So viel ist demnach gewiß, daß uns Gott einen Beruf gegeben hat, in welchem wir selbständig wirken sollen. — Selbständig, insofern wir dem großen Ganzen und der sich in demselben entfaltenden ewigen Wahrheit angehören. Treffen wir diese, und wird sie in uns lebendig (wie aber dies geschehe, ist eine andere Betrachtung), so werden wir erfahren, daß sie die göttliche sey und uns auch von Gott komme. Aber erwarten, daß sein Finger sie uns zeige, oder daß er sie in uns durch

fortwährende Wunder schaffe, das dürfen wir nicht; denn wenn es geschähe, so wären wir Werkzeuge in der Hand des Werkmeisters, es gäbe für uns keinen Unterschied des Guten und Bösen, oder gäbe es ihn, so könnten wir die Schuld des Bösen auf den Werkmeister zurückwerfen. Man hat ja von jeher zwei Offenbarungen Gottes angenommen, eine in der Natur oder der Welt, und eine durch sein Wort. Und was wäre die erste, wenn es über sie keine wahre Erkenntniß gäbe?

Das Denken also nach den Gesetzen unserer vernünftigen Natur, und das Suchen der ewigen Wahrheit durch dasselbe, kann uns nicht verboten seyn. Und um so weniger, da die Religion selbst ein solches Denken duldet und erheischt. Denn sowie die ewige Wahrheit eine göttliche ist, so ist die Offenbarung auch zugleich ein Eigenthum unserer wirklichen Erkenntniß und tritt mit in die Welt ein, in welcher wir leben und denken müssen. Auch über sie müssen wir denken, wenn wir sie uns zu eigen machen und ganz besitzen sollen. Es ist unmöglich, selbst dessen, was uns die Offenbarung darbietet, ganz theilhaftig zu werden, wenn wir uns nicht immer etwas Bestimmtes dabei denken, ja sie mit den Gesetzen unserer eigenen Erkenntniß in irgend ein versöhnendes Verhältniß setzen. Strebten wir dahin nicht, so müßten wir es auch aufgeben, ganz von ihr erfüllt und durch sie bestimmt zu seyn. Ein zwiefaches und mit sich selbst uneiniges Wesen in uns würde den ganzen Zusammenhang unsers Daseyns zerreißen, und wir würden ent-

weder nie in das Gleichgewicht kommen, und gleichgültig das wahre Verhältniß unserer geistigen Natur zu Gott dahingestellt seyn lassen, oder einer der beiden Seiten unbedingt den Vorzug geben, und diese sey welche sie wolle, wir würden damit etwas Verkehrtes thun, wovon sich die Folgen nicht minder als Irrthum und Verkehrtheit offenbaren würden.

Alles dieses, theurer Freund, scheint so einfach und natürlich, daß man sich darüber wundern möchte, wie so Viele sich über diese Verhältnisse gänzlich verwirren, oder sie mit Eigensinn und blinder Einseitigkeit durchreißen. So sagen nun unsere Frommen: es sey nicht Noth, daß wir über die Offenbarung philosophiren, denn sie erkläre sich selbst; ja woher sie komme, daher komme auch die Erleuchtung, durch welche wir sie verstehen. Bald gehen sie noch einen Schritt weiter und behaupten, was daran des Nachdenkens und Grübelns bedürfe, das sey nicht das Wesentliche, dieses sey vielmehr durchaus einfach, nur auf Eine Art zu verstehen und für Alle dasselbe. Endlich kommen sie dahin, auch alles übrige Denken über die Natur und die Ordnung des sittlichen Lebens und alle aus der allgemeinen Wahrheit geschöpften Anstalten für weltlich, überflüssig, ja dem Glauben und der religiösen Stimmung nachtheilig zu erklären. Sie sind gewiß mit mir einig, daß von hier ungeheure Abwege und Verirrungen ausgehen. Doch ist die Sache höchst wichtig, und man muß sich seine Gedanken darüber so klar wie mög-

lich machen. Darum lassen Sie uns nächstens mehr darüber sprechen.

Vierter Brief.

Es ist von jeher, mein theurer Freund, eine der schwierigsten Fragen gewesen, über deren Beantwortung man wohl selbst in große Zweifel gerathen kann, ob es erlaubt und nützlich sey, über die Offenbarung zu philosophiren. Der Glaube, heißt es, ist höher denn alle Vernunft. Die alten Kirchenväter, heißt es ferner, haben allerdings über diese Gegenstände philosophirt, aber sie sind auch von jeher darüber getadelt worden; es war bei ihnen ein Nachschimmer des Heidenthums, der sie auch stets in Zweifel und Verwirrungen gelockt hat. Endlich haben es die Helden der Religion allezeit anerkannt und behauptet, daß man darüber nicht weiter nachdenken müsse, und Luther selbst hat gesagt: es sey gefährlich, über solche Sachen auch nur in andern Ausdrücken zu sprechen, als denen der Schrift.

Man kann sich nun in spitzfindige Unterscheidungen einlassen, was es heiße, daß etwas höher denn die Vernunft, oder daß es gegen die Vernunft sey, und aus dem Unterschiede dieser Ausdrücke manches eben so Spitzfindige ableiten. Aber einerseits erinnert uns dieses an eine nicht erfreuliche Periode der neueren Philosophie, und dann kommt es uns ja nur darauf an, uns mit uns selbst zu verständigen.

Ohne Zweifel ist zuvörderst der Glaube höher als der gemeine Menschenverstand, welcher überhaupt nicht in das Wesen der Dinge eindringt, sondern sich an ihren äußeren und unwesentlichen Beziehungen begnügt und nach nichts anderem strebt, als sich in der äußeren Existenz zu erhalten, unbekümmert um das, was dieser als wesentlich zum Grunde liegt. Ihn nennen Viele die Vernunft, weil seine Grundkräfte und die Fähigkeit, sie zu gebrauchen, allen Menschen gemein sind, und nach der äußeren Erscheinung betrachtet, den Menschen von allen übrigen Wesen unterscheiden. Auch gehört dazu keineswegs allein der sogenannte Verstand, der sich vorzugsweise mit Urtheilen und Schlüssen beschäftigt, sondern auch das gemeine Gefühls- und Begehrungsvermögen, die gemeine Einbildungskraft und mehr dergleichen. Alle diese Fähigkeiten können auf ihre einfachsten Beziehungen zu den äußeren Dingen zurückgeführt und unter den ersten Bedingungen ihrer Äußerung dargestellt werden, und so betrachtet heißen sie eben bei den Meisten Vernunft. Da sie nur eine Erkenntniß der Verhältnisse und der Einwirkungen der Dinge hervorbringen, so haben sie keinen an sich gegebenen Gegenstand, wie der Glaube ihn hat, sondern sind wie ein leeres Gefäß; daher diese Vernunft auch alle Gegenstände nur insofern anerkennt, wie sie auf dieselbe wirken. Dies ist der Grund, weshalb sie nichts, das an sich wäre, was es ist, nichts Positives, wie es auch genannt wird, dulden, sondern den Dingen nur so viel Werth beilegen will, wie sie nach ihrem

Maßstabe zu haben scheinen. Sie bekämpft daher die positive Religion, das positive Gesetz, die bestehende Sitte, die hergebrachte Meinung, sie schafft alles weg, was eine unbedingte Bedeutung hat, und nennt dieses Verfahren Aufklärung. Wie tief sie unter dem Glauben stehe, welcher ewige und wesentliche Gegenstände wahrnimmt, das erhellt wohl hinlänglich aus dieser treuen Schilderung.

Daß man sich aber ja nicht täuschen lasse und etwa glaube, wo nur Gott und Göttliches und Unbedingtes genannt wird, da sey auch schon eine höhere Art der Erkenntniß gegenwärtig. Der Lügengeist kann sich in die erhabensten und heiligsten Gestalten kleiden, und diese sogenannte Vernunft kann auch die höchsten Gegenstände in ihr Gebiet herabziehen. Sie kann auch Gott darstellen als einen Gegenstand gemeiner Einbildung und gemeiner Verstandesbeziehungen. Sie braucht also gar nicht mit klaren Worten den Glauben an ihn zu verwerfen, vielmehr kann sie mit diesem Namen etwas ganz anderes nennen, als was wirklich Glauben ist, und es kann sich treffen, daß die, welche den Worten nach die größten Eiferer für das Göttliche und für den über alle Vernunft erhabenen Glauben sind, darunter gerade das Fremdartigste und etwas aus der gemeinsten Erkenntnißweise Geschöpftes verstehen. Darum hüte sich jeder vor den falschen Propheten!

Es giebt aber auch noch eine andere Gefahr, daß nämlich die Priester und Vertheidiger der Offenbarung

mit denen des gemeinen Menschenverstandes gemeinschaftliche Sache machen, und so ihrem eigenen Berufe auf das verderblichste entgegenwirken. Das geschieht wirklich, wenn sie behaupten, die Vernunft oder die menschliche Erkenntniß sey gänzlich unfähig etwas Wesentliches zu erkennen und zu begreifen; alles Wesentliche und an sich Wahre komme ihr nur durch die Offenbarung und diese müsse sie blos glauben, oder, richtiger zu sprechen, blindlings annehmen, nicht aber verstehen wollen. Behaupten sie denn damit etwas anderes, als daß der Mensch nichts weiter habe als den gemeinen Verstand, und daß er keiner andern Erkenntniß fähig sey als der durch die verachtete gemeine Vernunft? Soll er nun mit dieser, wie es danach scheint, an die Thatsachen der Offenbarung glauben, so kann er es nicht anders als wie der gemeine Verstand glaubt, wie er das Daseyn äußerer Gegenstände annimmt, wie er diese auf sich und seine Verhältnisse und äußeren Vortheile bezieht. Er wird also annehmen, daß ein Gott sey, weil er es durch die Offenbarung vernommen, wie er annimmt, daß andere Dinge dasind, die er gesehen, oder von deren Daseyn er gehört hat. Ist ihm von dem, was er von Gott vernimmt, manches unbegreiflich, so wird er sich erinnern, daß ihm die Gründe vieler Naturerscheinungen auch unbegreiflich sind, und er wird jenes mit diesen dahin gestellt seyn lassen, oder höchstens die Erklärung von der künftigen besseren Entwickelung der Kräfte der Vernunft erwarten. Dieses wäre denn für ihn das ganze Verdienst an das Unbegreifliche

zu glauben, welches von Vielen so hoch angeschlagen wird! Von diesem Gott aber, wenn wir das nicht lieber einen Götzen nennen, wird er die Strafe seiner Vergehungen fürchten und mit noch mehr Zuversicht die Belohnung seiner guten Handlungen hoffen, wie Angenehmes und Unangenehmes von andern äußeren Dingen. — Oder soll es wirklich anders seyn, soll der Mensch glauben, weil Gott mit dem Menschen, sowohl bei seiner Erscheinung als in unserm Innern, ganz Eins geworden; womit soll er dann diese über alle Vernunft erhabene Erkenntniß auffassen, wenn er doch nichts hat als die gemeine Vernunft? Man sagt, die Offenbarung erzeuge selbst im Menschen die Fähigkeit, an sie zu glauben. Gut! Erzeugt sie diese blos aus sich selbst, um sich nur darin abzubilden und gleichsam zu spiegeln, so ist weder die Offenbarung noch ihre Erkenntniß in dem Bewußtseyn des Menschen, er hat keinen Theil daran, er ist wieder das bloße Gefäß oder die bewußtlose Maschine. Der Glaube kann sich also nur erzeugen in einem Organ, welches schon an sich das Wesen des Menschen ausmachte, weil es ihm bei seiner Schöpfung als Gottes Ebenbild gegeben war, und wenn das ist, so ist dieses seine wahre Vernunft; denn dies macht, daß er sich als Mensch in seinem Wesen vernimmt, und durch diese ist er denn auch fähig die Offenbarung zu erkennen, ja zu verstehen, zu begreifen.

Dennoch müssen und wollen wir auch hier den Ausspruch, daß der Glaube höher sey denn alle Vernunft,

anerkennen, aber ihn auch auf seine wahre Bedeutung zurückführen. Es giebt eine höhere Erkenntniß in uns, welche nicht auf den äußeren und der bloßen Existenz angehörigen, sondern auf den inneren und ewigen Grundbedingungen unsers Bewußtseyns ruht, und durch welche wir fähig sind die ewige Wahrheit und das Wesen der Dinge zu fassen. Ihr Gegenstand ist das in uns und den Dingen, was das Bestehende und allgemein Umfassende ist, aber, wohl verstanden, nicht die leere Form durch welche wir blos Erscheinungen und Thatsachen verknüpfen, und die eben jenem gemeinen Verstande angehört, sondern was in allen Erscheinungen und Thatsachen zwar als dasselbe Wesen, aber doch stets verwandelt wiederkehrt. Durch diese Fähigkeit allein erkennen wir diese gegenwärtige Welt, indem wir, was daran blos Erscheinung und Beziehung ist, in seine wahre Einheit auflösen, als eine ewige, wesentliche und göttliche, und werden uns bewußt, daß wir nicht blos im Scheine, sondern in der Wahrheit leben; aus ihr fließen daher alle unsere Begriffe, von einem inneren gesetzmäßigen Leben der Natur, von Tugend und Recht, von dem Wesentlichen in unsern Lebensverhältnissen, und deshalb auch von unserer Beziehung zu Gott. So möchte es denn scheinen, als könne uns diese Erkenntniß allein genügen, und bedürfe es wirklich keines unmittelbaren Eingreifens in unser Bewußtseyn, oder dessen was wir Offenbarung nennen, um uns zur Erkenntniß Gottes, zur völligen Aufhebung des

nichtigen Scheines und zur wahren Vereinigung mit Gott zu erheben.

Weit gefehlt, daß dieses sich wirklich so verhielte! Denn mit allem unsern Denken und Handeln können wir zwar das Gute und Wahre vor Augen haben, es erkennen und darstellen, aber schaffen können wir es nicht, weder in uns noch außer uns. Immer fragt sich noch, was ist denn dieses Wesentliche, welches wir erkennen und darstellen sollen? Kann es daraus entstehen, daß wir es denken, daß wir es zum Gesetz und Inhalt unsers Handelns machen? Nein, es ist da, und ewig da, sonst wäre es nicht dieses Wesentliche, es ist nur Gott selbst und sein Wirken, seine Offenbarung. In uns tragen wir es nur, weil er es uns gegeben und mit uns in das Daseyn gerufen hat. Von diesem Daseyn war aber auch der Schein und die Welt des gemeinen Verstandes unzertrennlich, und wenn wir uns des Ewigen und Wahren in uns bewußt werden, so thun wir weiter nichts als daß wir jenen Schein in sein Nichts auflösen. Die höchste Erkenntniß des Wesens in unserm Daseyn ist mit der völligen Überzeugung von der Nichtigkeit desselben gänzlich eins und dasselbe. Aus dieser aber erlöst werden und wirklich zum wesentlichen Leben gelangen, können wir nur durch Gott und durch seine Äußerung im Daseyn, das heißt durch seine Offenbarung. Nur diese macht selig, nicht aber unser Wissen, auch das vollkommenste nicht; denn das vollkommenste Wissen enthält eben nur diese Wahrheit, daß Gott allein das Le-

ben sey. Wir könnten die vollendetste Erkenntniß besitzen und doch nicht zu Gott gelangen, wenn der Grund unserer Erkenntniß nichts wäre; Gott allein schafft, daß er in uns und außer uns etwas sey; deshalb haben wir, um zu leben, uns allein an ihn zu wenden. Und so verstanden ist denn abermals der Glaube allein wirksam und darum auch höher denn die wahre und höchste Vernunft.

Sobald aber die Offenbarung in unserer wirklichen Welt erschienen ist, können wir auch nicht mehr umhin sie auf diese Wirklichkeit zu beziehen, und sie, um diese ganz in das Wesentliche aufzulösen, zum Mittelpuncte unserer wesentlichen und höheren Erkenntniß zu machen. Sind es denn etwa zwei außer einander liegende und in gar keiner Berührung mit einander begriffene Welten, die des Denkens und Handelns und die des Glaubens? Sollen sie in einander übergehen, so müssen wir auch über die Offenbarung denken und sie in unser für diese wirkliche Welt nothwendiges Handeln ziehen; sonst können wir sie nicht als das, was wahrhaft da ist, erfassen, sondern träumen sie uns nur in dunkler, unserm Daseyn zuletzt gänzlich entschwindender Ferne. Auch solche Ausartungen hat es gegeben. Wer da meint, unser gegenwärtiges Erkennen sey Gott gleichgültig, wenn wir nur eine unbestimmte, auf dunkle Ahndungen gegründete Ehrfurcht vor ihm in uns erhalten, und wer meint, er müsse sich ganz von der lebendigen Gegenwart entfernt halten, um sich nur in den Einen, unausgebildeten Gedanken der

göttlichen Gnade zu vertiefen, der ist gleich weit entfernt vom Wahren.

Darum haben alle großen Helden der Kirche über die Offenbarung gedacht; und lasset uns ihnen es danken! Denn ganz ohne dies kann niemand seyn, und ohne ein wissenschaftliches Denken darüber kann man wohl sich selbst auf seinem individuellen und beschränkten Standpuncte beruhigen, aber nicht das Menschengeschlecht darüber belehren, ihm nicht den Weg zum wahren Leben zeigen. Haben manche Kirchenväter sich dabei zu sehr an den Formen heidnischer Wissenschaft gehalten, so ist dies ihrem Zeitalter zu verzeihen. Auch beweisen mangelhafte Versuche nichts gegen den Werth eines Bestrebens; denn alles Menschliche bleibt mangelhaft, und wir haben dabei nur die Verpflichtung, es nach unsern Kräften besser zu machen. Auch Luther hat über die göttliche Wahrheit gedacht, und zwar tiefer als irgend einer vor ihm; sonst hätte er nicht den wahren Sinn derselben wiederherstellen, ja ihn reiner wiedererzeugen können, als er je vorher gefaßt worden war. Sagt er aber, daß man sich dabei an die Ausdrücke der Schrift halten müsse, so hat er vollkommen Recht; denn es ist die Rede von der ewigen Wahrheit als Gegenstand des Glaubens, und so ist sie nur durch die Offenbarung da. Aber auch über diese Ausdrücke muß man denken wie er gethan hat!

Vielleicht scheint Ihnen, theurer Freund, diese Frage, ob man über die Offenbarung denken dürfe, fremd der anderen und von uns zuerst besprochenen über den Werth

der Philosophie überhaupt in Beziehung auf das Positive, besonders auf die Religion. Wie genau beide zusammenhangen, sehen Sie jedoch ohne Zweifel ein. Ich denke aber auch noch Sie gänzlich zu überzeugen, daß beide völlig zusammenfallen, welches ich nächstens versuchen will.

Fünfter Brief.

Sie werfen mir ein, mein Freund, daß wir uns zwar mit einander durch meine Gründe, weshalb man über die Offenbarung denken muß, wohl verständigen können, daß sie aber noch schwerlich hinreichen möchten, um gerade diejenigen zu überzeugen, zu deren Widerlegung wir sie aufgesucht haben. Ich glaube es Ihnen, daß uns dies vielleicht nur bei Einzelnen gelingen wird. Aber das ist überhaupt das Schicksal der Wissenschaft und besonders der Philosophie, daß sie Andersdenkende nicht unmittelbar gewinnt. Oft möchte man es ganz aufgeben, irgend jemand durch wahre wissenschaftliche Gründe von seinen einmal gefaßten Meinungen zurückzubringen; und die, welche uns entgegenkommen, um sich leicht und willig überzeugen zu lassen, sind oft dazu durch Anregungen getrieben, durch die wir unsere Wirksamkeit am wenigsten gern verstärken möchten. Glücklich dagegen der Redner, der nur von dem allgemein Zugegebenen ausgehen darf und dann nur zu treffen braucht, was seine Zuhörer so schon fühlen! Doch wirkt dagegen die Wissenschaft um so sicherer und allgemeiner, indem sie

nach und nach, den Menschen unbewußt, ihre ganze Sinnesart umkehrt. Sie ist das Walten der allgemeinen Wahrheit, von der wir uns gern als blos einzelne Organe betrachten und so des Aufsehens persönlicher Einwirkung gern entbehren wollen.

Sie erinnern mich an das, was ich selbst in einem meiner Briefe gesagt habe, daß unsere Gegner dabei bleiben werden, was von der Offenbarung mit unserm Denken zu durchdringen, worüber zu philosophiren möglich sey, das sey nicht das Wesentliche darin; dieses sey vielmehr durchaus einfach und für Alle dasselbe, dagegen das Denken unter einer bestimmten Form schon einschließe, daß ein jeder sich den Gegenstand nach seiner besondern Weise denken müsse. Ist es nicht genug, wenn wir hierauf sagen: auch die ewige Wahrheit in uns ist an sich unveränderlich und stets dieselbe, und doch muß auch sie von Verschiedenen verschieden gedacht werden? Ohne dies wäre sie nichts Lebendiges und Wirkliches, wir besäßen sie nicht und würden uns ihrer nicht bewußt. Und das ist ja eben die Natur des Ewigen und an sich Wahren, daß es sich in die unendlichen Gestalten der Wirklichkeit verwandelt, ohne deswegen in sich anders als ewig eins und dasselbe zu seyn. Kommt aber dies nicht auch der Offenbarung zu, wie sie ja von sich selbst sagt, Allen Alles zu seyn?

Freilich, wenn wir behaupten, ein jeder habe das Recht sie nach seinen individuellen und oft höchst verkehrten Bedürfnissen zuzubereiten, sie nach seinem höchst

beschränkten gemeinen Verstande zu modeln, so dürfte man uns vorwerfen, daß wir sie ganz von ihrer ursprünglichen Bestimmung und Würde entfernten. Aber gerade hiegegen soll uns ja die Wissenschaft dienen! Diese soll uns einen Ausdruck für sie darstellen, worin wir ihren ewigen und unveränderlichen Inhalt zugleich mit seiner allgemeinsten und überall zutreffenden Anwendung erkennen. Man wird uns einwenden, diesen Ausdruck müsse ihr schon die heilige Schrift gegeben haben. Ist es denn aber nicht gewiß, daß schon die Verfasser der Schriften des neuen Testaments dieselben Gegenstände mit bedeutenden Verschiedenheiten dargestellt haben? Und war es auch wohl möglich die Lehren zu wiederholen, ja die Thatsachen zu erzählen, ohne daß sie ein jeder durch sein eigenthümliches Bewußtseyn hindurchgehen ließ? Es wird sich also schon hier fragen, was denn das Wesentliche sey? Bei der Beantwortung wird es aber ganz darauf ankommen, was ein jeder geneigt ist dafür zu halten, was sein besonderes persönliches Bedürfniß ihm als solches vorstellt; und wenn wir nicht zugestehen, daß darüber nach allgemeinen und wesentlichen Gesetzen könne gedacht werden, so wird auch hier Willkür und Persönlichkeit einreißen.

Das ist es aber, daß der richtige Begriff von dem was Wissenschaft ist und seyn soll, so äußerst selten, auch bei denen, die sich ihr gewidmet haben, angetroffen wird. Behaupten wir, der Mensch müsse sich die Offenbarung und ihren Inhalt auf eine bestimmte Weise denken, so

wird dies so verstanden, als wollten wir den gemeinen Verstand zum Maßstabe dieser Erkenntniß machen. Und doch behaupten wir gerade, daß es eine höhere Erkenntniß gebe, durch welche wir nach ihren eigenen Gesetzen das Ewige und Unveränderliche zu ergreifen fähig sind. Auch diese ist allerdings veränderlich, insofern sie das Eigenthum gewisser Menschen oder Zeitalter oder Nationen ist, und muß eben deshalb als Wissenschaft durch die mannigfaltigsten Verwandlungen hindurchgehen. Aber deswegen ist sie noch nicht den Zufälligkeiten der blos zeitlichen Existenz und des damit verbundenen Scheines hingegeben. Sie soll eben das Ewige in seinen unendlichen Äußerungen festhalten und es stets als dasjenige erkennen und entwickeln, was in sich das rein Einfache, aber eben deshalb auch jeder Verwandlung fähig ist. Darum müssen wir die Offenbarung nicht blos auf eine bestimmte Weise denken, sondern auch die Geschichte der verschiedenen Weisen kennen, auf welche sie gedacht worden ist. Die Wissenschaft ist unentbehrlich, um das ewig Wahre in allen seinen Gestalten als solches zu erkennen, und es rein zu erhalten und vor der Vermischung mit dem unreinen, ja nichtigen Scheine zu bewahren.

Wenn ihr, können wir also sagen, ihr Frommen! nur das Wesentliche und Einfache, über welches nicht gedacht zu werden braucht, in der Religion festhalten wollt, so sehet euch wohl vor, ob ihr wisset was dieses Wesentliche sey! Einige werden darunter verstehen den allgemeinen, leeren Begriff einer Gottheit überhaupt, oder

vielleicht auch den dunkel gedachten Begriff einer Versöhnung oder Erlösung, den aber der gemeine Verstand immer nur durch Abstraction hervorbringt und dem es selbst an Leben, also auch an Einwirkung auf das Leben fehlt. Andere werden die bloße Annahme gewisser erzählter Thatsachen für das Wesentliche halten, womit die Beschränkung Gottes auf ein blos moralisches Richteramt näher, als ihr vielleicht glaubt, verbunden ist. Noch andere werden nur das gelten lassen, was auf das Gefühl wirkt, und worin wir in äußeren und inneren Bekümmernissen Trost und Beruhigung finden. Und so wird es noch mehrerlei Ansichten geben; zu irgend einer wird aber jeder nach der besonderen Richtung seines Gemüths und seiner Bildung einen überwiegenden Hang haben. Nun glaubet nicht, daß jener Abstrahirende dem gemeinen Verstande und seinem Scheine mehr ergeben sey als die übrigen, etwa der zweite, den wir vielleicht den Orthodoxen, oder der dritte, den wir den Pietisten nennen möchten, wenn es erlaubt ist, ohne Folgerungen zu bezwecken, diese Charaktere durch allgemeine Bezeichnungen anzudeuten! Ist euch der erste zu gleichgültig, so sollte euch der zweite zu strenge und lieblos seyn, denn in der Regel wird er von der Annahme des bloßen Stoffes der Thatsachen alles Heil abhängig machen; und der dritte zu hochmüthig, denn er wird sich um nichts weiter bekümmern, wenn nur für diesen bestimmten Zustand, in welchem er sich gerade befindet, sein Gemüth beruhigt, oder wohl gar erlustigt ist. Die Religion sollte aber doch wohl den gan-

zen Menschen in allen Tiefen seines Wesens durchdringen; und wie ist dieses möglich, wenn wir nicht dieses allgemeine Wesen der menschlichen Natur als ein wahrhaftes und wirkliches zum Bewußtseyn bringen können, von welchem alle jene besonderen Richtungen als Ausstrahlungen erkannt werden müssen, wenn sie nicht eine Beute des Scheines und der gemeinen Erkenntnißweise werden sollen? Jenes ist aber gerade die Sache der Wissenschaft. Sie müssen wir zur Offenbarung hinzubringen, durch sie uns dieselbe zu eigen machen, und gerade daß es blos das Wissen ist, was wir hinzubringen, das beweist wohl am besten, daß wir dadurch die Wirkungen der Offenbarung nicht schaffen können, noch uns dieses anmaßen wollen. Daß aber die Offenbarung dieses Wissen nicht schon selbst mit sich bringt, das liegt in ihrer Natur; denn sonst offenbarte sie sich ja nur sich selbst, nicht aber uns, wie ich schon öfter gezeigt habe.

Nun will ich nicht leugnen, daß es Gemüther giebt, welche so glücklich organisirt sind, daß sich in ihnen die Religion auf das vielseitigste gestaltet und sie reichlich ausfüllt, auch ohne ein deutliches Denken über ihre Lehren, und es ist wohl klar, daß diese noch am meisten das Recht haben möchten die Wissenschaft zu verschmähen. Auch werden sie das gewöhnlich thun und nicht allein mit dem Denken über die Offenbarung, sondern in ihrer Zufriedenheit und Genügsamkeit werden sie auch das Bedürfniß der Wissenschaften überhaupt und am meisten der Philosophie als etwas ihnen Fremdes ansehen.

In diesem scheinbar bescheidenen und genügsamen Zurückziehen von den Kenntnissen der Welt liegt dennoch immer ein gewisser Hochmuth. Sie wollen sich mit demjenigen nicht einlassen, was doch einmal da ist und als ein gegebener Stoff verarbeitet werden muß. Das reicht ja nicht hin zum frommen Leben, daß wir uns in uns selbst verschließen und der Welt ihren Lauf lassen. Wir sind in diese Welt gesetzt, sollen an ihr Theil nehmen, sie mit bearbeiten, und nur wenn wir das alles vom Standpuncte unserer frommen Überzeugung thun, machen wir dieser Ehre.

Dazu gehört aber, daß wir die Welt und ihre Wissenschaft kennen. Es ist nun einmal so und nicht anders, wenn wir auch zugeben wollten, daß es anders seyn sollte. Nehmet doch plötzlich hinweg, was unser Leben von seiner angeblich ursprünglichen Einfalt abgeführt und mit unendlichen Verwickelungen umgeben hat, diese unermeßliche Kenntniß der Naturerscheinungen und ihrer Gesetze, die unendliche Mannigfaltigkeit der Künste, mechanischen Anstalten und Gewerbe, die kunstreichen Staatsanstalten und öffentlichen Verhältnisse, die vielseitige Ausbildung des geselligen Lebens! Erstlich ist es unmöglich dies alles mit Einem Male niederzuschlagen, und wenn es möglich wäre, welcher Abgrund von Verwirrung, Rohheit und Unmenschlichkeit würde sich aufthun! Müßt ihr aber einsehen, daß dies alles so bleiben muß, so ist es wahrlich sehr bequem und vornehm der Welt ihren Lauf zu lassen, alle Vortheile und Vor-

züge dieses höchst ausgebildeten Lebens mit zu genießen (da ihr auch nicht das seyn würdet, was ihr seyd, wenn ihr dadurch nicht gebildet wäret) und seinerseits mit stolzer Selbstgenügsamkeit sich ein Verdienst daraus zu machen, daß man nichts weiter als seine Gottesfurcht zum Leben bedürfe. Dieses ist nicht schwer, nachdem die Andern mit ihrer Mühe und Anstrengung und geistigen Gefahr euch das Übrige geliefert haben. Berufet euch dabei nicht auf das stille und einfältige Leben der ersten Christen! Sie dürfen wir uns nicht zu Mustern nehmen, da sie in ganz anderen Verhältnissen lebten, in jener feindseligen, entarteten, zerrütteten Welt, vor deren Ansteckung und Anfeindung sie sich allerdings auf alle Weise zu hüten gezwungen waren. Ist eine solche Umgebung die Bedingung ihrer uns idealisch erscheinenden Lebensweise und Denkart, so dürfen wir uns deren Rückkehr wahrlich nicht wünschen.

Ich habe, liebster Freund, hier viel zugegeben, was ich, wie Sie wohl sehen, nie zuzugeben brauchte, und doch ist es klar, daß niemand der Wissenschaft entbehren kann. Schon die Offenbarung zu besitzen, ohne darüber zu denken, ist unmöglich, wäre es auch nur damit sie nicht durch die mangelhaften und sich absondernden Organe der gemeinen Erkenntniß aufgefaßt und entstellt würde. Aber auch die übrigen menschlichen Wissenschaften sind selbst dem Frommen, der blos fromm seyn will, dazu unentbehrlich, so weit sie in seinen Lebensberuf reichen. Von der Philosophie als solcher habe ich hier

noch gar nicht einmal gesprochen, und zwar deswegen, weil es so äußerst schwer zu seyn scheint, den Menschen begreiflich zu machen, was sie sey. Und doch kann ich unwidersprechlich darthun, daß sie der Mittelpunct alles Rechten und Ächten in der menschlichen Erkenntniß, das wahre Versöhnungsmittel aller ihrer widerstreitenden Bestandtheile, die sicherste Schutzwehr gegen Irrthümer und Abwege sey. Der Mensch muß philosophiren, er mag wollen oder nicht, und wenn er sich nicht entschließt es auf die rechte wissenschaftliche Art zu thun, so rächt sich die Philosophie an ihm durch die grundlosesten und verderblichsten Sophistereien.

Sechster Brief.

Was verstehen denn, theuerster Freund, die Menschen heut zu Tage unter dem Namen der Philosophie? Lassen Sie uns versuchen, ob wir nicht im Stande sind, in kurzen und einfachen Ausdrücken einigermaßen begreiflich zu machen, was sie ist und seyn soll.

Vielleicht gelangen wir dahin am besten, wenn wir uns erinnern, daß ihr gerade entgegengesetzte Vorwürfe gemacht werden. Einige nämlich meinen, sie beschäftige sich blos mit den allgemeinen Bedingungen und Gesetzen der menschlichen Erkenntniß und der darauf zu beziehenden Existenz der Dinge, ohne sich um das wirklich Gegebene, welches doch der eigentliche Gegenstand der Erkenntniß sey und wovon sie ausgehen sollte, zu beküm-

mern, und daher könne sie auch nie vollständig das Wirkliche treffen und auf dasselbe passen; Andere dagegen, sie stelle willkürlich einzelne und einseitige Principien auf, welche sie an die Stelle des Allgemeinen setzen und daraus alles Übrige ableiten wolle; daher entstehe der Wechsel der Systeme, deren jedes, als ein unvollkommenes und die Welt immer nur in einem schiefen Lichte betrachtendes, dennoch Anspruch auf Allgemeingültigkeit mache und dadurch alles verrücke und verwirre. Beide Anklagen werden auch mit einander vermischt, und man kann auch in gewissem Sinne sagen, daß sie einander voraussetzen, obwohl sie einander widersprechen; ja noch mehr, man kann zugeben, daß die Geschichte der Philosophie zu beiden große Veranlassung darbiete.

Der häufigste Fall wird wohl der seyn, daß der Philosophie wirklich das Allgemeine in den menschlichen Erkenntnissen als ihr Gebiet zugestanden, daß sie aber auch auf dasselbe beschränkt wird. Da man annimmt, daß ein jeder Gegenstand ein besonderer und bestimmter sey, so werden dadurch alle wirkliche Gegenstände aus ihr verbannt, und sie wird eine bloße Form des Denkens. Möge sie, werden jene ihre frommen Gegner sagen, sich mit dieser Form zum Besten des gemeinen und zeitlichen Lebens und seiner Bedürfnisse beschäftigen; nur maße sie sich nicht an, weil die Form das Allgemeine und Bleibende in unserer Vernunft ist, damit auch den ewigen Gegenstand bestimmen zu wollen, welcher nur sich selbst offenbart, indem er unmittelbar und nur auf seine ihm

ganz eigenthümliche Weise auf unser Erkennen einwirkt! Wendet sie sich auf diesen und also überhaupt auf das Ewige und an sich Wahre in jedem Stoffe, welches allein von ihm ausgeht, so entsteht die größte Gefahr, ja vielmehr die traurige Gewißheit, daß sie nur das werde gelten lassen, was in jene allgemeine, aber an sich leere Form paßt, welcher er, als seine eigenen Gesetze, wonach er sich äußert, in sich selbst tragend, durchaus widerspricht. Statt des fruchtbaren Glaubens an einen lebendigen, wirklichen Gott werden wir einen allgemeinen leblosen Begriff, wonach ein Gott überhaupt zu denken sey, erhalten, eine Form, die auf keinen wirklichen Gegenstand paßt, die bald von ihren eigenen Verehrern als ein Gespinnst ihrer Vernunft erkannt werden und zuletzt so die Anbetung Gottes in die Abgötterei mit der menschlichen Vernunft verwandeln wird.

Es ist nicht zu leugnen, daß zu diesen Angriffen der Anlaß gegeben ist in der sogenannten Vernunftreligion, oder natürlichen und philosophischen Theologie oder Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, kurz in den Abstractionen, durch welche selbst die Philosophen das sogenannte Positive in der Religion von dem Allgemeinen, welches die Gesetze der menschlichen Natur überhaupt, ohne Voraussetzung historischer Thatsachen bedingen, sondern zu können glaubten. Eben so hat man es ja auch gemacht mit der Lehre vom Staate und allen übrigen, welche mit dem Praktischen zu thun haben. Auch hier soll kein bestimmter und besonderer Staat dar-

gestellt, kein positives Recht und Gesetz abgeleitet werden, als welches man für unmöglich und für eine Sache der Geschichte hält, sondern das, was nur überhaupt zur Denkbarkeit eines Staats, einer Gesetzgebung gehört und deshalb das allein Wesentliche daran zu seyn scheint, aber doch in der That nichts anders ist als eine Abstraction, die nie lebendig werden kann. Von diesem Standpuncte aus setzen die Philosophen eine besondere Meisterschaft und Ehre darein, sich gänzlich auf dem Gebiete des reinen, erfahrungslosen Denkens zu halten, und es wird bespöttelt, wenn etwas aus der Geschichte oder Erfahrung Geschöpftes dabei zu Hülfe genommen wird. So sehr, dürfen wir wohl sagen, kann die Vernunft verirren, wenn sie einmal von dem rechten Wege abgekommen, wenn das Unwesentliche zur Ehrensache und mehr die Vollendung eines Kunststückes, als die Auflösung der dringendsten Aufgaben zum Ziele geworden ist!

Das Gefühl von der Unkräftigkeit, ja vielleicht gar Unmöglichkeit eines solchen, vollständig durchgesetzten formalen Treibens hat denn die Philosophirenden angeregt, bestimmte Thatsachen als das Erste und Ursprünglichste aufzusuchen und daraus alles Übrige abzuleiten, es danach zu ordnen und in seine richtige Bedeutung zu stellen. Solche Thatsachen konnten aber freilich keine zufälligen, historischen seyn; sie mußten in sich etwas Allgemeines haben, um als das Wesentliche und die Bedingung alles übrigen gedacht werden zu können. Darum wählte man

dazu bald diesen, bald jenen Moment, in welchem sich die Erkenntniß zu einem Ganzen schließt, die Übereinstimmung des persönlichen Selbstbewußtseyns mit sich selbst, die Einheit der Gegensätze in der Natur, die des Begriffes mit dem unter ihm befaßten Besonderen, oder was dergleichen mehr ist. Auch bei der Aufstellung des Zieles der Philosophie zeigt sich dieses Bestreben nach dem Factischen und Positiven. Denn zuletzt geräth doch die auf ein solches System gegründete Religiosität in Streit mit der geoffenbarten Religion und hält sich für reiner und des gereinigten Begriffes der Gottheit würdiger, macht also selbst ausschließenden Anspruch auf wirkliche Ausübung. Eben so endet das Philosophiren über das Allgemeine und Wesentliche der Staaten doch in der Erfindung und Ausmalung eines besten Staats, der, wenn auch nur als Muster und unerreichbares Ideal, doch an sich als ein positives Ziel hingestellt wird. Alles dieses nun ward die oft gerechte Veranlassung zu den Klagen über Systemsucht, über die Schiefheit und den in die Welt nach irgend einer einseitigen Richtung hereinfahrenden Eigensinn der Philosophen, mit welchem sie etwas, das dem gesunden Menschenverstande immer nur Eine besondere Seite der Erkenntniß zu enthalten scheint, dem ganzen Universum in allen seinen Beziehungen als Norm aufdrängen wollen. Ich habe einen geistreichen Mann nicht unrecht solche Systeme mit Schattenrissen oder flachen Ausschnitten aus dem runden Ganzen vergleichen hören.

Schon aus diesen entgegengesetzten Bestrebungen scheint wohl zu erhellen, daß dasjenige, was der wahren Philosophie als Stoff zum Grunde liegen soll, eine Thatsache, aber zugleich das schlechthin Allgemeine seyn muß, offenbar dasselbe, was dieser ganzen gegenwärtigen wirklichen Welt, so wie sie für uns positiv da ist, als Wesen inwohnt. Wie dieses zu denken sey, ist hauptsächlich deshalb schwer begreiflich zu machen, weil die durch falsche Vorstellungen von der Philosophie gefälschte und verwirrte Einbildungskraft eben so unerschöpflich ist, Abwege und Einseitigkeiten zu suchen, wie die gemeine sinnliche Natur des Menschen an Ausreden gegen die Religion und das Gewissen. Ist nämlich jene Einbildung auf das leere Allgemeine gestellt, so lehnt sie sich auf gegen die Banden des Systems, welche sie als beengende Sclavenfesseln mit gewissen hergebrachten heldenmäßigen und freisinnigen Redensarten verwirft. Entschließt sie sich ein positives System anzuerkennen, so liebt sie das, was man in der Kunst den Knalleffect nennt, das recht Einseitige und Schneidende, das so hart wie möglich gegen die gewohnten Vorstellungsarten anrennt, und ist nicht eher zufrieden, als bis die Welt danach wo möglich ganz aus ihren alten Fugen gerissen und das Unterste zu oberst gekehrt ist. Die ewige und allgemeine Thatsache kann dagegen nichts blos Allgemeines seyn, im Gegensatze gegen etwas Besonderes; denn sie muß die bestimmte Wirklichkeit selbst seyn. Und wiederum kann sie als Thatsache nicht ausschließlich in unserm Bewußtseyn, oder

ausschließlich an irgend einem Gegenstande erkannt werden; sie muß vielmehr unser gesammtes Erkennen umfassen, bestimmen und mit seinem wahren Inhalte versehen, also zugleich das seyn, was die Einheit und den Zusammenhang unsers Bewußtseyns mit sich selbst bedingt, und zugleich der es ganz anfüllende einzige Gegenstand desselben. Soll es also einen wirklichen und doch allgemeinen Stoff für die Philosophie geben, so muß es das Wesen seyn, welches sich sowohl durch das Daseyn dieser wirklichen Welt, als auch in derselben als der einzig wahre Inhalt ihrer Erscheinungen und unsers Bewußtseyns, also durch wirkliche Thatsachen und als ein wirklich Existirendes offenbart.

Kann denn nun aber wohl der Gegenstand der religiösen Erkenntniß ein anderer seyn, als dieser der ächten philosophischen? Auch jene kann und darf nicht blos in der Annahme gewisser besonderer Thatsachen und historischer Erscheinungen bestehen, und der religiöse Glaube nicht blos in dem Vertrauen auf irgend eine Aussage, die uns allein als solche gälte. Wäre auch der Inhalt dieser Aussage von der Art, daß danach diese Thatsachen als wirkliche und besondere zugleich das Schicksal des ganzen Weltalls und unseres dasselbe abspiegelnden Bewußtseyns umfaßten, so würden sie dadurch nur den Denkgesetzen des gemeinen Verstandes widersprechen; wenn wir uns aber dennoch willkürlich entschlössen sie anzunehmen, so wären sie deshalb doch noch nicht wirklich für uns da und wirkten nicht auf uns ein; da die bloße Annahme

irgend einer Begebenheit, sie sey welche sie wolle, durchaus nicht unmittelbar auf unser Gefühl oder unsern sittlichen Zustand wirken kann. Es muß also nothwendig in unserer geistigen Natur schon ein Bedürfniß seyn, welches ohne diese Begebenheit durchaus nicht befriedigt werden kann, und dieses Bedürfniß muß sich wiederum auf den ganzen Umfang unsers Erkennens in allen seinen Beziehungen und Bedeutungen erstrecken, wenn die Thatsache in ihrer ganzen Allgemeinheit das für uns seyn soll, was sie an sich ist. So wie also diejenigen fehlen, welche die Philosophie nur auf das Allgemeine und Formale beschränken, so fehlen auch die, welche die Annahme historischer Thatsachen für das Wesentliche in der Religion halten; wie aber die Aufstellung eines einseitig gewählten Princips keine wahre Philosophie begründet, so darf man auch das Bedürfniß der Religion nicht blos im Gefühl, oder in irgend einer andern besondern Seite unsers Bewußtseyns suchen. Wir müssen mit uns selbst übereinstimmend weder denken noch fühlen, noch handeln können, ohne darin ganz nach jenen Thatsachen und durch sie bestimmt zu werden, wenn es einen wahren Glauben an die Offenbarung geben soll.

Diese Behauptung, daß die Religion so auf jedes Organ unserer Erkenntniß einwirken und einem jeden derselben unentbehrlich seyn müsse, wird ohne Zweifel Anstoß finden, aber nicht bei dem reinsten Sinne für sie. Wenn sie der nothwendige Schlußstein aller unserer Gedanken und Erkenntnisse ist, so schwindet das Verdienst,

das man sich gern aus dem Glauben machen möchte, es scheint auch die Wichtigkeit und Wirksamkeit desselben für einzelne außerordentliche Zustände zu schwinden. Man liebt es, ihn als eine Sache des bloßen Gefühls anzusehen, weil ein mächtiges Gefühl leicht über unser Denken Herr wird, und wir mit Hülfe desselben das, was wir noch immer für die richtigere Einsicht halten, die Aussprüche des gemeinen Verstandes gewisser zu unterdrücken glauben. Alles dieses kann ich auch nur für Ausflüchte der menschlichen Schwachheit anerkennen. Aus dem Glauben ein Verdienst machen zu wollen, ist an sich ein Widerspruch; daß aber jene Nothwendigkeit seinem Werthe Eintrag thun sollte, das werden wir nicht fürchten, sobald wir uns erinnern, wie wir mit diesem zeitlichen Leben in die Welt des nichtigen Scheines geworfen sind, der uns nur allzu fest umsponnen hält. Wie selten läßt dieser uns nur erblicken was uns Noth thut! Wie gern überlassen wir uns einem Zustande, der uns immer nur theilweise befriedigt und die Erkenntniß jener Nothwendigkeit einer vollen Versöhnung mit uns selbst schwer aufkommen läßt! Ja wie leicht spiegelt er uns eine Selbständigkeit vor, welche nur auf das Nichtige gegründet und der Quell des positiven Bösen ist!

Aber wodurch, werden nun die Frommen sagen, unterscheidet sich denn die Philosophie von der Religion, wenn jene denselben positiven Gegenstand haben, diese aber durch unsere Natur als nothwendig gefordert seyn soll? O ihr möchtet noch immer gern eure Frömmig-

keit absondern von der übrigen wahren Erkenntniß, sie euch allein vorbehalten, und was sonst im menschlichen Bestreben wahr und gut seyn mag, blindlings verdammen. Seyd ihr nicht eben so eitel wie die Philosophirenden, welche an der Erkenntniß, die dem Menschen von Natur inwohnt, sich nicht begnügend, gern etwas ganz Neues und Unerhörtes ersinnen möchten? Gedenket doch nur, daß die Religion allezeit das wirkliche gegenwärtige Daseyn Gottes wahrnimmt, fühlt, glaubt, einsieht und dadurch handelt! Ihr ist das Ewige ganz Thatsache, Wirklichkeit und Gegenwart; darin allein liegt die factische Nothwendigkeit, die es auf alle unsere Erkenntnißkräfte ausübt. Oder haben Thatsachen blos eine Wirkung auf unser Gefühl, und sind sie uns nicht oft unentbehrlich, um unsere Gedanken zu vereinigen, unser Handeln zu bestimmen? Wie viel mehr die ewige und vollkommene Thatsache, welche unser ganzes Bewußtseyn von unserem eigenen Daseyn anfüllt, alle Räthsel unserer Gedanken löst, wovon unser Handeln selbst ein Ausfluß seyn soll! Wenn uns nun die Philosophie deutlich belehrt, und durch völlige Auflösung alles unsers Denkens in seine Grundbestandtheile und Grundverhältnisse uns zur vollkommenen deutlichen Einsicht erhebt, daß es unserer Natur und ihren nothwendigen Gesetzen nach so seyn müsse, ist deswegen die lebendige Anschauung, daß es so ist, und die Wirkung, welche diese auf unser ganzes wirkliches Denken und Leben hat, überflüssig? Oder kann wiederum jene Einsicht überflüssig seyn, wenn sie nur in

der That Einsicht in die ewige Wahrheit ist? Kann sie der Religion nachtheilig seyn, welche die Feindin alles Irrthums, aller Täuschung und aller Verworrenheit und Unklarheit ist? Ihr werdet uns wieder einwerfen, die Wahrheit offenbare ja schon sich selbst dem Glauben; wozu also noch ihre Nothwendigkeit beweisen? Aber wem offenbart sie sich? Doch wohl unserer Einsicht, unserer Erkenntniß und Wahrnehmung! Ist es also nicht nöthig diese zu läutern von aller Scheinwahrheit und sie in der Nothwendigkeit ihrer wesentlichen Natur darzustellen, damit sie die Einsicht des Wahren werde und in allem ihren wirklichen Daseyn auch bleibe? Damit ist aber auch nicht gesagt, die Philosophie diene der Religion, wenn sie von Anfang an keinen andern Zweck und Inhalt hat als diese.

So stehe es denn fest und unerschütterlich fest, daß Religion und Philosophie einander nicht bekämpfen, nicht widersprechen, ja im Wesentlichen nicht einmal von einander unterschieden, sondern eins und dasselbe sind! Nur in unserer Wirklichkeit trennen sie sich, weil wir in das Daseyn geworfen sind, wo das Daseyn des Wesens, welches die Religion erkennt, und das Wesen des Daseyns, welches die Philosophie enthüllt, von einander unterschieden werden müssen, weil wir nicht Gott, aber durch ihn im Ewigen und Wahren sind.

Fort denn mit jener Scheinweisheit einer besondern Vernunftreligion! Es giebt keine solche; denn es giebt überhaupt nur Eine Religion, die nicht allein die posi-

tive, sondern auch die schlechthin allgemeine ist; sie aber ist offenbart, und kann nur durch Offenbarung für uns daseyn. Es giebt aber auch nur Eine Philosophie, eine nicht blos allgemeine, sondern auch positive, die ihren Schlußstein nirgend anders finden kann als in der offenbarten Wahrheit. Nach dieser muß sie streben und hindurchdringen durch den verwickelten, aber gesetzmäßigen Bau unserer Natur. Bis sie dahin gelangt ist, bleibt sie nur Auflösung und Vernichtung der Scheinerkenntniß, und erst wenn sie den ewigen Quell der Offenbarung erreicht hat, wird sie von da aus in allen ihren Adern bis zu den äußersten Enden unserer Organisation durchströmt von Wirklichkeit, Leben und Gegenwart! Laßt uns also nicht der Eitelkeit fröhnen, die etwas anderes ersinnen will als was schon da ist! Auch das Aufgehen der philosophischen Erkenntniß in der Seele des Erfinders ist nur eine Thatsache in dem nach allgemeinen Gesetzen geordneten Weltgeschicke, und als solche auch eine Offenbarung. Vor diesem allein richtigen Gesichtspuncte verschwindet auch hier das Verdienst des Einzelnen und der darauf gegründete blendende und verwirrende Ruhm. Die allgemeine Wahrheit kann sich auch durch den sehr Unvollkommenen und mannigfach Beschränkten offenbaren: denn je reiner sie erscheint, je weniger wird sie dem Einzelnen, dem es zu Theil ward sie zu enthüllen, als Eigenthum angehören.

II.

Ueber die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie, besonders in unserer Zeit.

Erstes Capitel.

Von der eigenthümlichen Beschaffenheit des menschlichen Bewußtseyns.

In einer Zeit wie die gegenwärtige, wo fast alle vormalige Grundlagen menschlicher Überzeugung und des Einverständnisses der Menschen unter einander hinweggenommen, oder wenigstens so gerüttelt sind, daß sie beben und schwanken, sobald man wirklich etwas darauf gründen will, darf man bei keiner Unternehmung im Gebiete des Geistes, die nicht von den Leidenschaften des Augenblicks ausgeht, irgend ein förderliches Entgegenkommen erwarten. Vielleicht hängt dies mit einer andern Beschaffenheit dieser Zeit zusammen, aus der etwas Vortreffliches, wie nachher gezeigt werden soll, hervorgehen kann. Auf jeden Fall aber sind wir dadurch genöthigt auf allen Wegen eine Verständigung mit dem Publicum zu suchen,

ehe wir verlangen können, daß es auf uns höre. Wer hat auch jetzt wohl Zeit und Lust die Wahrheit zu suchen? Wer wird auf gut Glück sich entschließen irgend ein wissenschaftlich oder künstlerisch angelegtes Werk zu lesen, mit dessen Bekanntschaft man nicht eitel thun kann, eben weil es neu ist, und das sichtbarlich nicht diesem oder jenem das Wort redet, sondern nur der Wahrheit? Es ist also in der Ordnung, daß die Wahrheit angetragen werden muß. Vielleicht gelingt es uns sie zu empfehlen, wenn wir kurz und unumwunden aussprechen, was wir wollen und was wir für nöthig halten.

Zu allen Zeiten und unter allen Umständen sollte unter den menschlichen Erkenntnissen und den daraus gebildeten Wissenschaften die Philosophie die allgemeinste Theilnahme erregen: weil sie dasjenige enthalten und zum deutlichen Bewußtseyn bringen soll, was in allen übrigen Erkenntnissen das eigentlich Wahre für sich ist. Aber eben deshalb ist es für die Meisten schwer zu begreifen, was die Philosophie auch nur sey oder seyn solle. Einige halten sie für ein müßiges und kraftloses, ja wohl gar entkräftendes Grübeln, weil sie sich nicht an das Wirkliche und unmittelbar Gegebene, sondern höchstens an die allgemeinen, inhaltlosen Bedingungen der menschlichen Erkenntniß anschließe und von daher die Wirklichkeit bestimmen wolle, ohne sich darum zu bekümmern, welche Kraft der Erzeugung in dieser selbst liege. Andere finden sie im Gegentheile zu beschränkt und einseitig, indem sie ihr Schuld geben, daß sie an die Stelle des

ewigen und allgemeinen, sich unmittelbar offenbarenden Wesens aller Dinge ihre willkürlichen und unzureichenden Erfindungen setze. Deshalb will ich allgemein verständlich und ohne Schulsprache sagen, woher sie entstehe, was sie sey und was sie zu leisten habe. Ich will versuchen Anderen den Weg zu zeigen zu der unerschütterlichen Sicherheit und Beruhigung über die höchsten Angelegenheiten des Menschen, welche, insofern sie vom Wissen abhängt, nur aus ihr hervorgehen kann. Und dann wird einleuchten, wie es im reinsten und tiefsten Sinne der Worte wahr sey, was Bacon von Verulam sagt: daß die Philosophie, oberflächlich gekostet, von Gott ab, vollständig aber durchdrungen, zu der innigsten Vereinigung mit ihm hinführe.

Daß wir aber mit allen unsern Kräften sie zu durchdringen suchen, das ist eine nothwendige und unausweichliche Forderung an uns. Entbehren können wir der Philosophie einmal nicht, und es ist eine höchst gefährliche Täuschung, daß wir oft glauben uns willkürlich von ihr zurückziehen zu können, oder gar es zu sollen. In solchen Zeiten, wo die gegebenen Thatsachen, wovon das Wohl und Weh des Menschen und die Beurtheilung aller wirklichen Dinge abhangen, durch eine unbestreitbare Auctorität in Staat oder Kirche festzustehen scheinen, wird zuweilen das freie Denken für etwas Gefährliches gehalten, weil es nur dazu dienen könne, diese unentbehrlichen Grundsäulen zu rütteln, ohne sie wieder zu befestigen; oder wenn sie ganz einstürzen sollten, etwas Ande-

res und Besseres an ihre Stelle zu setzen. Und wiederum giebt es andere Zeiten, zu welchen wir die unsrigen rechnen müssen, wo durch ungebundenes Denken und Grübeln wirklich die Bande, welche alles unser Handeln und Erkennen zusammenhalten sollten, sich schon gelöst haben. Dann erschrickt das Geschlecht über die öde Leere, die es nun vor sich sieht; der Philosophie schreibt es diese Verwüstung zu und entschließt sich nun ihr lieber gänzlich zu entsagen und sich festzuhalten an dem, was Erfahrung und die aus dem Bedürfniß einer Stütze sich entwickelnde Ahndung darbieten; oder wenn es noch etwas als Philosophie gelten läßt, so soll diese sich wenigstens nicht mehr anmaßen den innersten Grund des menschlichen Bewußtseyns legen zu wollen, sondern nur an das Gegebene, das Praktische, das wirklich Anwendbare, wie es genannt wird, sich anschließen. Beide Beweggründe, der Philosophie zu entsagen, sind gleich verrätherisch und verderblich. Sie allein kann jenen innersten Gründen des Lebens ihre Festigkeit und Unbestreitbarkeit für unser wirkliches Erkennen erhalten, weil sie allein sie zum deutlichen Bewußtseyn erhebt. Werden sie also mit Willkür behauptet als etwas Fremdes und durch eine unerklärbare Gewalt Aufgedrungenes, so ist es natürlich, daß sie sich mit aller ihrer Macht dagegen empört und das, was ihr im Wege steht, hinwegzutilgen sucht, da sie es einmal sich nicht zu eigen machen kann, noch soll, und so wird sie selbst verfälscht und artet aus in bloßen Widerspruch gegen das Bestehende und an sich Unerklärbare. Dieser

Lage der Dinge haben wir das sogenannte Princip des freien Denkens zuzuschreiben, welches sich schon früh im Mittelalter und zuerst in den würdigsten Gestalten regte, und sich nach und nach immer mehr ausbildete zu jener himmelstürmenden Aufklärung, welche uns zuletzt in einen jetzt Allen bekannten bodenlosen Abgrund gestürzt hat. In dieser Öde, wo der Fuß auf keinen festen Boden mehr haften kann, entschließt man sich nun das freie, grundlose Denken, das sich so unselig erwiesen hat, ganz abzuschaffen und die besonderen Erfahrungen, nebst den jedesmal eintretenden nächsten Bedürfnissen des Geistes für diesen oder jenen dringenden Zweck, allein zur Richtschnur zu nehmen. Und siehe, was sich daraus bildet, wird abermals zur Scheinphilosophie! Es entsteht das Reich der Ansichten, der fälschlich sogenannten Ideen. Denn was in unserm Denken allgemein gültig und wesentlich seyn sollte, modelt sich nun nach jeder Gestalt der Erfahrung, und nach jedem auch noch so einseitigen oder vorübergehenden Treiben der Zeit. Der Augenblick sieht Systeme entstehen und vergehen, und wir halten uns für recht thätig und lebenskräftig, wenn wir im schmählichsten Durst und Hunger des Geistes auf einem unabsehbaren Meere ohne Nahrung und ohne Kompaß herumtreiben.

Das sind die unausweichlichen Folgen der Verachtung der Philosophie. Die Vernunft, wenn ihr das deutliche Bewußtseyn ihres Innern versagt wird, sucht sich unausbleiblich ihre eigenen Auswege. Wo die Kanäle,

welche Leben und thätige Kraft durch den Körper verbreiten, willkürlich und gewaltsam unterbunden sind; da muß der Lebenssaft einzelne Theile anschwellen und sich selbst in Krankheitsstoff verwandeln. Und alle diese Zerrüttung entsteht allein aus dem Vorurtheile, daß der menschliche Geist frei denken könne, oder wie man sagt, die Gabe des freien Denkens erhalten habe, die doch so sehr gefährlich werden könne, daß er sie lieber nicht gebrauchen sollte; mit welchem das andere an sich gleichbedeutend ist, daß diese zwar gefährliche Gabe dennoch ein edles Geschenk sey, dessen Gebrauch ihm nicht verboten werden dürfe, wenn er es nur auf die richtige Art gebrauche. Welche ist denn nun aber die richtige Art? Diese Frage wird wohl Jeder nach seiner eigenen Neigung beantworten. Der Eine wird sagen: man müsse sich nur auf die formale Verknüpfung der Gedanken beschränken, ohne ihren Gehalt bestimmen zu wollen; der Andere: gerade darin liege es, daß der Gedanke seinen Gehalt ganz aus sich selbst schöpfen müsse; und so wird es noch viele andere vermittelnde Antworten geben. Das einzig Wahre ist aber zuvörderst nur dieses, daß unser Bewußtseyn nicht blos fähig ist zu philosophiren, sondern seiner Natur nach nothwendig philosophiren muß, und wenn das ist, so fällt auch alle Willkür, wenn auch nicht aller natürliche Unterschied in der Art und Weise weg; denn diese innere Nothwendigkeit, wenn sie nur gegen alle Zufälligkeiten sich durchsetzt, wird auch ihren rechten Weg zu treffen wissen.

Der Mensch muß aber deswegen philosophiren, weil er ein vollständiges Selbstbewußtseyn hat. Alle übrigen bekannten Wesen sind von einem allgemeinen Begriffe ihrer Gattung oder ihres Verhältnisses zu dem Weltganzen abhängig, den sie immer nur theilweise ausdrücken und wovon sie selbst blos als einzelne Äußerungen erscheinen; der Mensch hat den vollen Begriff alles seines Erkennens und Handelns in sich selbst, er faßt dasselbe in diesen Begriff oder diese Einheit zusammen, er bleibt in aller Mannigfaltigkeit seiner besondern Äußerungen stets derselbe, und eben deswegen stellt sich in ihm auch der ganze Begriff seiner Gattung, nur an einer besondern Stelle, vollständig dar. Denn soll er alle Verschiedenheit seiner Zustände, in welche er durch die Berührungen mit der Außenwelt oder durch eigene innere Entwickelungen geräth, und welche an und für sich möglicherweise unendlich sind, in eine und dieselbe Einheit zusammenfassen können; so muß auch in dieser Einheit zugleich die unendliche Möglichkeit davon liegen, welche der ganzen Gattung zukommt; wäre er durchaus nur fähig gewisse besondere Veränderungen und Bestimmungen zu erfahren, so wäre er auch selbst als Glied seiner Gattung beschränkt und stellte immer nur eine ganz einzelne Bestimmung derselben dar. Eben damit ist aber auch zugleich gegeben, daß er selbst diese Einheit seiner selbst mit sich selbst erkenne, daß er von allem seinen Erkennen und Handeln wisse. Die Mannigfaltigkeit der besonderen Erscheinungen nämlich, die er in seine eigene

Einheit zusammenfassen soll, wäre in diesem Sinne gar nicht für ihn da, wenn er sie nicht als eine fortwährende Verwandlung dieser inneren Einheit seines Ich wahrnehmen könnte, und so wäre auch wieder dieses einfache Ich nichts für ihn, könnte er es nicht auf der einen Seite als das Bleibende und in sich Beruhende jener Verschiedenheit der Eindrücke entgegensetzen und damit vergleichen, und auf der andern dasselbe zugleich als ein besonderes, von dem allgemeinen Begriffe eines Ich, den es auch in sich haben muß, unterscheiden. Wenn es also ein wahres Bewußtseyn geben soll, so muß es erstlich zugleich Einfaches und Mannigfaltiges seyn, und zweitens, als beides zusammengenommen, schweben zwischen der Mannigfaltigkeit besonderer Erkenntnisse und Äußerungen, wie sie überhaupt unendlich möglich sind, und zwischen dem Begriffe eines einfachen Ich schlechthin, welchem es sich selbst wieder als ein besonderes entgegensetzen muß. Daß also ein erkennendes Wesen mit sich selbst Eins ist, das schließt auch schon ein, daß es sich als solches selbst erkenne, und dieses wieder, daß es von dem in ihm selbst liegenden und gegenwärtigen Begriffe eines solchen Wesens überhaupt, und von der unendlichen Möglichkeit besonderer Veränderungen wisse; und nur alle diese Bestimmungen zusammengenommen machen das vollständige Bewußtseyn aus.

In dieser nothwendigen Beschaffenheit des menschlichen Bewußtseyns liegt nun auch die Nothwendigkeit des Philosophirens. Der Mensch kann sich nicht als wirklich

Eins mit sich selbst, oder als denselben in der Mannigfaltigkeit seines Daseyns erkennen, wenn er nicht zugleich in sich das Bewußtseyn überhaupt erkennt, oder die Einheit schlechthin, welche von Ursprung an mit aller Mannigfaltigkeit Eins ist. Denn ohne dies würde er sich immer nur wahrnehmen als theilweise in dem gegenwärtigen Momente durch irgend eine Mannigfaltigkeit bestimmt und also auch sich als Einheit immer nur auf eine besondere Weise aus der Mannigfaltigkeit sammelnd. Er selbst also würde für sich und sein Erkennen nie vollständig daseyn, sondern immer nur im Werden begriffen, und in der Veränderung des gegenwärtigen Augenblicks befangen. Diese stets unvollkommene Gegenwart könnte er nun zwar auf der einen Seite einer solchen Einheit mannigfaltiger Bestimmungen überhaupt, und auf der andern einer Ganzheit alles Mannigfaltigen entgegensetzen; aber beides würde für ihn nie wirklich daseyn, vielmehr stets in einer unendlichen Ferne vor ihm schweben, wie er sich in seinem zufälligen Zustande befindet. Kann er aber sich selbst in dem Einen und Mannigfaltigen vollständig zusammenfassen, so erkennt er in sich auch das Wesen eines solchen Bewußtseyns überhaupt, welches in Allen dasselbe seyn muß, und worauf das seinige nur als ein einzelnes aufgetragen ist.

Dieses Erkennen eines allgemeinen Bewußtseyns, mit welchem das unsrige dem Wesen nach Eins und von welchem es nur eine einzelne Äußerung ist, nennen wir aber schon Philosophie. Um uns selbst ganz als Eins

zu erkennen, und nur darin besteht das Bewußtseyn, müssen wir nun auch jenes allgemeine Bewußtseyn in uns haben, und unseres Verhältnisses zu ihm in allen unseren Zuständen uns bewußt werden. Zwar wird es sich in jedem besonderen Zustande, in welchem wir uns zusammenfassen, und von welchem wir also als dem unsrigen wissen, auch auf eine eigenthümliche Weise äußern; aber auch diese besonderen Äußerungen geben uns kein volles, sondern immer nur ein bedingtes und bestimmtes Bewußtseyn. Darum sind wir überall durch unsere innere Natur genöthigt jedes Bewußtseyn eines solchen besonderen Zustandes, auch wenn wir das Wesentliche darin erkennen, auf das Allgemeine zurückzuführen und es in dasselbe aufzulösen; denn ehe wir nicht sein Verhältniß zu dem Ganzen erkannt haben, ist es immer noch nicht unser eigen. Ist aber dieses Philosophiren, so kann ohne dasselbe niemand bestehen, und wenn es nur Wenige darin zu einiger Vollkommenheit bringen, so muß es doch nothwendig jeder versuchen; ja ein jeder wird, auch ehe er sich dessen ganz bewußt ist, dazu getrieben, nur wenigstens nach irgend einem Einverständniß und Gleichgewicht mit sich selbst zu streben.

Dieser Trieb zu philosophiren zeigt sich daher in den allerverschiedensten Gestalten und auf den verschiedensten Stufen der Geistesentwickelung. Der, welcher ganz versunken ist in den Umgang mit den erscheinenden äußeren Dingen und in die dürftigen Verknüpfungen des gemeinen Verstandes, welcher sich an Zweck und Mittel immer

nur stückweise forthilft und mit sich zusammenhält, kann dennoch einer Beziehung auf das Wesentliche nicht entbehren. Seine Philosophie wird entweder darin bestehen, daß er dieses Wesentliche mit Anwendung aller Gründe, deren er habhaft werden kann, abzuleugnen sucht, wodurch er es eben anerkennen muß; oder daß er es für das allgemeine Band jener einzelnen Wahrnehmungen und ihrer Verknüpfungen nimmt, ohne welches darin sein eigener Zusammenhang mit sich selbst nicht bestehen könnte. Wer etwas Wesentliches in unserer Natur anerkennt, dieses aber als eine ursprüngliche und unerklärbare Thatsache annimmt, der wird vielleicht sich und Anderen das Nachdenken über diese Thatsache, insofern sie unser eigenes wesentliches Bewußtseyn ausmacht, verbieten wollen; aber dennoch wird er nicht umhin können sie mit seinem Bewußtseyn auf irgend eine Art zu vereinigen, und sich zu der Einsicht zu verhelfen, daß und auf welche Weise dadurch das ganze Bewußtseyn angefüllt und bestimmt werden müsse, und so wird er abermals philosophiren. Wenn es nun diese beiden müssen, welche in der That die größten Feinde der Philosophie zu seyn scheinen; so wird wohl schon daraus erhellen, daß niemand diesem inneren Drange sich entziehen kann, und daß also auch das Philosophiren, wenn es durch irgend eine Willkür gehemmt wird, sich auf falschen Wegen Luft machen muß.

Zweites Capitel.

Von der gemeinen Erkenntnißart.

Aus dem bisher Gesagten erhellt schon von selbst, daß es nothwendig zwei verschiedene Arten der menschlichen Erkenntniß geben muß: die eine des gemeinen, unvollständigen Bewußtseyns, die andere des höheren und wesentlichen.

Nach der ersten Art erkennen wir ein jedes Ding nur theilweise und in seinen Beziehungen und Verhältnissen zu anderen Dingen, niemals aber irgend etwas ganz wie es ist und so, daß wir vollständig dadurch befriedigt würden; diese Erkenntniß ist die der Beziehungen, der Widersprüche, der Kämpfe. Das in diese Verwickelungen versunkene Gemüth sucht dann bald hier bald dort einen festen Punct, um von da aus sich durch das Labyrinth der wechselnden Gegensätze zu finden; aber es möge diesen annehmen wo es wolle, so kann er immer nur ein den Widersprüchen unterworfener, einzelner seyn, und die ganze Welt wird ihm von da aus schief und verzogen erscheinen. Und dennoch ist dieses Leben in lauter Verhältnissen, Einseitigkeiten und unvollständigen Gegensätzen die nothwendige Bedingung unsers erscheinenden Daseyns.

Die Grundlage dieser ganzen Erkenntnißart, auf welcher wieder unsere Existenz beruht, scheint uns gewöhnlich die Wahrnehmung einzelner äußerer Gegenstände zu seyn, weil sie gleichsam die Grenze und den Boden aller unserer geistigen Thätigkeit ausmachen. Über sie kön-

nen wir nicht hinaus, noch können wir mit unserm Erkennen durch sie hindurchsehen, um etwa zu erfahren, was hinter ihrer erscheinenden Hülle verborgen seyn möchte; sondern wir sind ganz von ihnen umgeben, und sie umziehen unsern Horizont in dichtem Zusammenhange. Darum heißt es, wir sollen die Gegenstände rein auffassen wie sie sind, oder was dasselbe sagen will, wie sie uns als bloße Gegenstände erscheinen, ohne ihnen ein Wesen unterzuschieben, das wir doch niemals wirklich in ihnen wahrnehmen können. Befolgen wir nun diese Forderung und richten wir danach unser geistiges Vermögen auf ein ganz besonderes, einzelnes Ding, wie wir es thun müssen, um nicht durch äußere Beziehungen und Vergleichungen die reine Auffassung zu verwirren, so zerfließt uns plötzlich dieses scheinbar einfache und abgesonderte in eine neue Unendlichkeit verschiedener Theile und Veränderungen. Es erneuet sich also in jedem Augenblicke die Forderung, immer weiter in das Einzelne zu gehen, und niemals kommen wir auf etwas, das wirklich rein für sich wäre; sondern alles geht in beständigem Flusse unmerklich in einander über. Also kann auch unsere auffassende Erkenntniß nirgend haften, nirgend annehmen, sie habe einen Gegenstand rein für sich ergriffen; da er immer durch den unendlichen Zusammenhang mit anderen und durch das unendliche Zerfließen seiner Theile aufgelöst und verändert wird. Wo bleibt also nun das Gebot, die Gegenstände rein für sich aufzufassen, wie sie erscheinen? Wir sehen uns genöthigt vorauszusetzen, daß

gewisse Massen des Mannigfaltigen durch eine innere Einheit verbunden werden, um uns ihrer in einem und demselben Act des Erkennens bemächtigen zu können. Wir müssen also annehmen, daß etwas in den Dingen sey, das ihnen in ihrem Innern eine solche Einheit gebe, wodurch sie dem zusammenfassenden und absondernden Vermögen unserer Erkenntniß entsprechen, und darin liegt schon, daß wir den Dingen ein Seyn und Bestehen in sich selbst und durch sich selbst zuschreiben. Wahrnehmen können wir dieses nicht, denn nur die äußere, ins Unendliche mannigfaltige Erscheinung nehmen wir wahr; also denken wir jenes Seyn für sich in die Dinge hinein, und folglich ist es, so betrachtet, eine Täuschung, daß die sinnliche, mannigfaltige Erscheinung derselben unsere Erkenntniß nach dieser Seite vollständig begrenze; es giebt vielmehr für uns nur Dinge, insofern wir sie zugleich denken. Aber hiedurch entsteht eben ein Schwanken in unserm ganzen geistigen Zustande, welches macht, daß wir schon bei der bloßen Wahrnehmung der Dinge alles nur in gewisser Rücksicht und Beziehung, also auf bedingte unvollkommene Weise, nur mit einer Wahrheit erkennen, die unter Voraussetzungen gültig ist. Denn wenn die Mannigfaltigkeit unendlich ist, so ist uns nirgend darin eine Weisung gegeben, wo wir jenes innere Seyn annehmen, oder was gleich viel sagen will, wohin wir es setzen sollen. Die Existenz der Dinge erscheint uns deshalb rein zufällig; sie sind einmal so da wie sie sind, und doch sind sie wieder nicht nothwendig so gegeben;

denn sonst würde schon die bloße Wahrnehmung die innere Einheit ihres Seyns in unser Erkennen bringen. Wir müssen daher das Mannigfaltige immer so aufnehmen, daß wir es als zufällige Bestimmung einem Dinge, das ein inneres einfaches Seyn für sich habe, zuschreiben, und wiederum können wir irgend ein gewisses Ding nur als solches wahrnehmen, indem wir es als die zum Grunde liegende Einheit gegebener Mannigfaltigkeit ansehen. Und indem uns die Dinge auf diese Weise selbst als Mannigfaltiges erscheinen, können wir sie auch nicht festhalten, wenn wir nicht eins dem anderen voraussetzen und dieses an jenes als Wirkung an seine Ursache anknüpfen. So ist aber alles nur in Beziehung auf einander und in gegenseitiger Bestimmung durch einander für uns da, nichts für sich, nichts unabhängig und unbedingt, und wir können nie sagen: so ist es, sondern immer nur: so erscheint es uns unter diesen und jenen Verhältnissen.

Da nun aber der menschliche Geist einen unwiderstehlichen Trieb hat, das Mannigfaltige in eine höhere Einheit zu verbinden und einen Zusammenhang in allen seinen Erkenntnissen zu suchen, so stellt sich auf diese stets unvollständige und in jedem Augenblicke durch Verhältnisse veränderte Wahrnehmung sogleich eine verknüpfende Thätigkeit ein, welche wir in vorzüglichem Sinne das Denken nennen. Die Einheit, welche wir dieser oder jener Masse des Mannigfaltigen zum Grunde legten, erscheint uns nunmehr als Einheit der bestimmten Be-

schaffenheit dieses Mannigfaltigen, und auf diese Weise wird uns das Einzelne, ursprünglich Gegebene selbst aus der Wahrnehmung herausgehoben in den Gedanken; wir bilden Vorstellungen, durch welche wir das Mannigfaltige, welches durch die Wahrnehmung in unser Erkennen eingetreten ist, in besondere Einheiten zusammenfassen, und diese Einheiten sind uns nicht mehr zufällig, weil sie auf einer bestimmten Beschaffenheit und Vereinigung von Eigenschaften beruhen. Aber diese Vorstellungen können wir nur als besondere und bestimmte denken, indem wir sie auf allgemeine Begriffe beziehen, welche die Einheiten der verbundenen Eigenschaften an sich sind, ohne die Bestimmung, welche die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung hinzubringt. Die Einheit in der Vorstellung des einzelnen Dinges ist nur die durch das gegebene Mannigfaltige modificirte Einheit des Begriffs; die in dem Begriffe verbundenen Eigenschaften sind nur die Eigenschaften überhaupt, welche in der einzelnen Vorstellung durch einen besondern Moment der Mannigfaltigkeit bestimmt waren. Das Denken der Vorstellungen besonderer Dinge ist daher unzertrennlich von dem Denken der Begriffe; eines von beiden ist nur da, insofern das andere da ist, und so ist weder die einzelne Vorstellung etwas für sich Bestehendes, noch der allgemeine Begriff; wir müssen immer wechselsweise eins durch das andere bestimmen, und es läßt sich schon absehen, daß es deshalb auch hier nur zu einer von Verhältnissen und Beziehungen abhängigen Erkenntniß kommen wird. Zwar scheint es Vielen, daß in

den Vorstellungen einzelner Dinge der feste Boden sey, von welchem ausgehend wir uns erst zu den Begriffen erheben; aber auch dies ist eine Täuschung. Denn die Einheit, unter welcher wir schon die Vorstellung auffassen müssen, ist für uns gar nicht da ohne die Einheit des Begriffs, welche sich darin nur individualisirt; und ohne hier weiter zu fragen, woher zuletzt beides entstehe, Begriff und einzelne Vorstellung, müssen wir nur zugestehen, daß jedes von beiden das, was es ist, immer nur in seinem Verhältnisse gegen das andere seyn kann.

Wenn wir also beides denken sollen, und unsere ganze gemeine Verstandesthätigkeit besteht hierin allein, so kann dies immer nur so geschehen, daß wir die Begriffe durch die besonderen Wahrnehmungen, und diese wieder durch jene bestimmen, was wir Abstrahiren und Urtheilen nennen. Dieses zwiefache Verfahren schwebt zwischen den beiden Richtungen des Allgemeinen und Besonderen, es hat weder in dem einen noch in dem andern seinen auf immer gegebenen vollständigen Anfangspunct, sondern scheint immer nur zufällig bestimmt eins von beiden vorauszusetzen. Dies muß uns schon lehren, daß die hierauf beruhende Erkenntniß auch nur eine bedingte und relative seyn kann. Auch hier ist immer nur eins unter der Voraussetzung des anderen wahr. Haben wir einen Begriff aufgefaßt oder gebildet, so können wir uns von der Richtigkeit, mit welcher wir ihn denken, nur dadurch überzeugen, daß wir ihn mit den Vorstellungen einzelner Dinge, welche unter ihm befaßt sind, so weit

wie möglich vergleichen. Beurtheilen wir ein einzelnes gegebenes Ding durch einen bekannten Begriff und gerathen wir in Zweifel, ob wir es richtig beurtheilt haben, so ist die Vergleichung der Beschaffenheit, die wir ihm durch das Urtheil geben, mit dem, was wir uns in jenem Begriffe denken, das einzige Mittel, die Richtigkeit unserer Gedanken zu prüfen. So muß denn jedes von beiden abwechselnd die Gewährleistung des andern übernehmen; was schon hinlänglich beweist, daß hier die Wahrheit immer nur für den Augenblick der Beziehung und bedingungsweise gültig ist. Am vollständigsten läßt sich dies auch erkennen in demjenigen Acte des gemeinen Verstandes, den wir für den vollkommensten halten, im Schlusse. Durch den Schluß gehen Allgemeines und Besonderes in Rücksicht auf gewisse einzelne Bestimmungen, worin sie sich berühren, vollständig in einander über, nicht aber um eine gemeinsame Einheit zu bilden, sondern immer nur in einer bestimmten Richtung, so daß wir entweder aus den Prämissen den Schlußsatz finden, oder aus diesem jene entwickeln; worauf sich im Wesentlichen der Unterschied dessen bezieht, was wir synthetisches und analytisches Verfahren nennen. So wird durch den Schluß zwar im Momente des Überganges das Allgemeine und das Besondere in unserer Erkenntniß verbunden; weshalb ein gewisser Abschluß und eine Beruhigung unsers Bewußtseyns darin erreicht zu werden scheint; aber alles dieses findet nur für die gegebenen Bedingungen statt, und außer diesen bleiben die Bestandtheile ins Un-

endliche von einander geschieden, und es knüpfen sich daran unendliche aus einander gehende Ketten anderer Gedankenverbindungen an.

Alle Beziehungen, wodurch wir unsere Kenntnisse von den erscheinenden Dingen und die sie umfassenden allgemeinen Begriffe in ein Ganzes zu vereinigen, und dadurch unser eigenes Bewußtseyn, wie es in den einzelnen Erkenntnissen theilweise bestimmt ist, mit seiner innern Einheit in vollständigen Zusammenhang zu setzen streben, sind aus den dargelegten Gründen nur dazu fähig, uns diesen Zusammenhang unter Voraussetzung besonderer Bedingungen und einer gewissen bestimmten Richtung unserer Verstandesthätigkeit zu verschaffen, und lassen daher immer noch ein ferneres unendliches Streben offen. Suchen wir in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen allgemeine Begriffe, so ist uns dies nur dadurch möglich, daß wir jene mit einander vergleichen und von einander unterscheiden, das heißt nur, daß wir bemerken, wie sie theilweise mit einander übereinstimmen und sich theilweise von einander sondern; denn stimmten sie an irgend einem Puncte ganz überein, so wäre damit unser Denken zu Ende, welches nur in dieser Thätigkeit besteht, die nach entgegengesetzten Richtungen verknüpft und trennt. Wollen wir mit einem gegebenen Begriffe die ihm untergeordneten verbinden und sie dadurch unter sich in Zusammenhang setzen, so kann dies nur geschehen vermittelst gewisser bestimmter Eigenschaften, um deren willen sie unter diesen höheren Begriff gehören; außerdem be-

halten sie noch unzählige andere Bestimmungen der Mannigfaltigkeit, wodurch sie sich gleichsam von der Herrschaft desselben befreien und sich auch unter sich von einander scheiden. Alle unsere Systeme, die wir auf diese Gedankenverbindungen gründen, sind also auch nur bedingungsweise gültig. Jeder Zuwachs unserer Erfahrungen über die äußere Erscheinung, jede Erfindung einer neuen Art Begriffe zu behandeln, sie zu entwickeln, oder mit anderen zu vereinigen, vernichtet oder verwandelt ein solches System, indem dadurch neue Bedingungen herbeigeführt werden, welche einen anderen Zusammenhang begründen.

Sehen wir endlich in unser eigenes Inneres hinein, so finden wir auch da einen solchen Widerspruch des Einfachen und Mannigfaltigen, der sich auf keine gemeinsame Einheit zurückführen läßt, sondern immer nur durch einen zufälligen, einzelnen Übergang aufgehoben wird; ja wir stehen hier im Widerspruche mit uns selbst, und können doch wieder ohne denselben nicht in der Wirklichkeit bestehen. Unser eigenes Bewußtseyn, bestände es blos in der Einheit unsers Ich mit sich selbst, würde sich nicht von sich selbst unterscheiden und auf diese Weise auch nicht erkennbar seyn, würde es nicht dadurch zugleich ein Mannigfaltiges, daß es sich auf mannigfaltige Weise modificirt. Dieses aber geschieht im Wollen und Handeln. Hier bestimmt sich das Einfache in uns durch eine gewisse Besonderheit, indem es sich mit seinem Wollen nach einer bestimmten Richtung auf besondere Dinge wenden muß. Aber dieses wäre wieder nicht möglich,

wenn ihm nicht die besonderen Gegenstände seines Wollens von außen gegeben wären. Ein jedes Wollen, obwohl es in der freien Selbstbestimmung besteht, ist also nothwendig zugleich eine Bestimmung durch den von uns nicht abhängigen äußeren Gegenstand, und so sind wir grade da, wo wir am meisten Eins mit uns selbst seyn sollten, am meisten gespalten und zerrissen. Ja es scheint, daß dieser Widerspruch gar nicht zu vermitteln, und auf die Weise das Wollen selbst etwas ganz Unmögliches sey, wenn wir auf der einen Seite frei uns selbst bestimmen, und auf der andern doch von dem äußeren Gegenstande bestimmt seyn sollen.

Die Vermittelung liegt auch nur darin, daß das Einfache in uns gedacht werden kann, als sich vollständig und in seiner ganzen Einfachheit auf einen einzelnen Punct der äußeren Erscheinung wendend. So lange wir theilweise noch nicht durch diesen äußern Gegenstand bestimmt wären, so wäre der Entschluß nicht reif; das findet erst statt, wenn ich, als der eine und selbe Untheilbare, meine Zustimmung zu diesem Wollen gebe. Dadurch allein wird also diese Bestimmung von außen zugleich Selbstbestimmung, daß sie das Ich wenigstens für den Augenblick ganz anfüllt. Sobald aber ein solcher Übergang Entgegengesetzter in einander eintritt, zeigt sich auch sogleich die Thätigkeit des unterscheidenden und vergleichenden Verstandes. Er unterscheidet in dem Ich die freie Selbstbestimmung von der Bestimmung durch den besondern Gegenstand und verbindet beides wieder mit

einander. Aber dieses könnte er nicht, wenn nicht schon eine Modification in dem Ich, wodurch es sich dem Besonderen näherte und dem bestimmten einzelnen Gegenstande gleichsam entgegenkäme, von ihm vorausgesetzt werden könnte, so wie in dem Dinge dagegen eine allgemeine Beziehung auf das Wollen erkennbar seyn muß. Denn ohne dieses Zusammentreffen in einem gewissen Sinne und einer gewissen bestimmten Bedeutung, wäre keine Verknüpfung zwischen dem ganz Einfachen und Reinen und dem blos Einzelnen und Besonderen denkbar, und beides müßte sich gegenseitig vollkommen ausschließen. So ist auch hier ein Denken, eine solche theilweise und relative Verknüpfung der Entgegengesetzten unentbehrlich.

Wir können also weder die Wirklichkeit der Dinge außer uns, noch den Zusammenhang unserer Vorstellungen davon mit den dazu gehörigen allgemeinen Begriffen und der Begriffe unter sich, noch endlich das Verhältniß unsers Wollens zu seinen Gegenständen oder Zwecken erkennen, ohne zu denken; und dieses Denken setzt bei denjenigen Erkenntnissen, die dadurch verbunden und getrennt werden, immer gewisse Bestimmungen und Besonderheiten schon voraus, durch welche die Beziehungen geschehen. Alle diese Stoffe können daher auf diesem Wege nur theilweise und nur als das erkannt werden, was sie in dem Momente solcher Beziehung und in Rücksicht auf dieselbe sind, nicht aber nach dem, was sie an sich selbst oder in einer solchen Bestimmung seyn würden, welche sie in ihrem ganzen Wesen und Inhalte träfe. Wenn

sich also an einer solchen Art zu erkennen unser gegenwärtiges Bewußtseyn fortleitet, so kann dieses immer nur ein unvollständiges und beziehungsweise gültiges werden, und wir sind danach in jedem Momente nur, was die wechselnden Beziehungen aus uns machen. In diese würden wir uns dann ganz auflösen, gar keine Einheit des Bewußtseyns in uns erhalten; sondern selbst nur aus einer Reihe von Erscheinungen bestehen, wenn nicht dieses Denken wieder allein dadurch möglich gemacht würde, daß wir jeder Bestimmung das einfache Bestimmungslose in uns entgegensetzen, welches nicht allein allen Verknüpfungen als ihre Möglichkeit zum Grunde liegt, sondern sich auch in jeder wieder erzeugt, weil sie ohne dies nicht Verknüpfung, nicht wirkliche Verschmelzung der Gegensätze seyn würde. Dieses Einfache ist aber selbst nichts Bestimmtes, denn sonst müßte es auch für sich wieder eine bestimmte und besondere Beziehung suchen; sondern hat nur die Eigenschaft, aller Bestimmtheit entgegengesetzt zu seyn und sich gegen dieselbe völlig gleichgültig zu verhalten.

Von dieser Gleichgültigkeit unseres Bewußtseyns gegen alle Bestimmung kommt uns zuvörderst die Zufälligkeit, mit der uns die äußern Dinge als Dinge für sich erscheinen. Sie sind einmal so da wie sie sind; in uns selbst liegt kein Grund, sie auf eine bestimmte Weise zu denken, oder anders als sie sich darbieten. Eben davon kommt die Fähigkeit des Verstandes, sich an jeden Stoff frei anzuknüpfen und die Verbindungen zwischen

den Gegensätzen (ihre besondere Beschaffenheit sey an und für sich wie sie wolle) blos durch die allgemeinen Verhältnisse der Vergleichung, Unterscheidung, Unterordnung, u. s. w. zu vollenden, mit einem Worte, die bloße Form des Denkens. Endlich kommt davon auch die Fähigkeit unsers Willens, sich frei zu entschließen, ohne dazu weder allein durch seine einfache Natur, noch allein durch den besonderen Gegenstand, auf den er sich richtet, bestimmt zu seyn, oder die Willkür. Denn diese besteht in nichts anderem, als daß unser Wille frei schwebt zwischen seinen entgegengesetzten Anregungen und Bestandtheilen, daß er weder reine Geistesthätigkeit ist, welche die Bestimmung der Stoffe nach ihren nothwendigen Gesetzen leiten würde, noch reine Abhängigkeit vom Stoffe, die wir uns als etwas Instinctartiges denken müßten, sondern jedesmal bei jedem wahren Entschlusse beides ganz mit einander verbinden muß, weshalb er eben an sich gleichgültig in der Mitte steht.

Mit einer jeden dieser Handlungsweisen der gemeinen Erkenntniß ist zugleich ein Bewußtseyn unseres Selbst oder unserer eigenthümlichen Persönlichkeit verbunden. Ein Zusammenfassen der zu verbindenden Gegensätze wäre gar nicht möglich, wenn nicht in dem thätigen Erkennen Einheit wäre, die darin sich selbst wieder herstellte und sich mit sich selbst vereinigte. Denn der bloße Moment, in welchem die Gegensätze des Einfachen und Mannigfaltigen zusammentreffen, wäre sonst etwas ganz Gleichgültiges zwischen diesen beiden Seiten und

würde nicht als das Verbindende der, übrigens außereinander liegenden, Gegensätze erkannt. Diese Gegensätze müssen also als Modificationen des einen und selben Thätigen oder Denkenden erscheinen, wenn sie wirklich in einem Dritten mit einander vereinigt werden sollen. Und auf der andern Seite würde auch die blos leere und gleichgültige Form der Verknüpfung nichts wirklich verbinden können, da sie eben nur die bloße Möglichkeit davon ist, wenn sie nicht zugleich als eine Einheit desselben mit sich selbst erkannt würde, welche nur in Vergleichung mit den mannigfaltigen besondern Verknüpfungen das Gleichgültige und alle wirkliche Bestimmung aus sich Ableugnende ist. So nehmen wir also allezeit in diesen Thätigkeiten uns selbst wahr. Da aber dieses Ich in denselben immer nur wirklich enthalten ist, insofern es an allen diesen Bestimmungen und Beziehungen Theil nimmt und davon modificirt wird; so kann es sich auch selbst nur erscheinen als ein zufällig existirendes Ding, das sein eigenes Daseyn nur wahrnimmt, weil es einmal da ist, das aber doch die unendliche Möglichkeit einer Existenz überhaupt in sich hat; ferner als ein denkendes Wesen, das immer in bestimmte Gedankenverbindungen verflochten ist, aber die allgemeine leere Form des Denkens überhaupt in sich trägt; endlich als ein Wille, der immer etwas Gegebenes, Besonderes will, dieses aber mit Willkür, so daß er eben so gut etwas anderes wollen könnte.

So ist denn dieses gemeine Bewußtseyn sowohl in

Ansehung der Dinge außer uns und der allgemeinen Begriffe, als auch unseres Selbst, nichts als ein wechselnder Widerschein, den immer eins auf das andere, und dieses wieder auf jenes wirft. Das Einfache in uns wird immer ein Leeres, weil es nur durch den Widerspruch gegen die bestimmte Verknüpfung erfaßt wird, und die Erfüllung desselben durch Stoff ist immer nur eine relative, denn sie ist nur im Gegensatze gegen das Bestimmungslose da. Wiewohl wir nun in diese Welt der Beziehungen und Formen gebannt sind, und unsere ganze Existenz in solchen unvollkommenen Verknüpfungen besteht, die immer etwas voraussetzen und wieder Voraussetzungen von anderem sind: so fühlen wir doch, daß eine solche Welt der leeren Schattenbilder nicht unser wahrer Lebensboden seyn könne.

Drittes Capitel.

Von dem Bedürfnisse einer höheren Erkenntniß.

Wenn gleich befangen in der geschilderten leeren und schwankenden Erkenntnißart, wären wir doch nicht im Stande zu leben, zu denken, zu handeln, irgend etwas für wirklich, wahr oder gut zu halten, wenn wir nicht eine andere Art der Erkenntniß, welche den wahren Kern jener an sich nur scheinbaren ausmache und ihr erst einen Inhalt verleihe, dunkel und mit unbewußter Ahndung voraussetzten.

Verbinden wir zuvörderst im Verstande das Allgemeine mit dem Besonderen, unterscheiden wir das Mannigfaltige und vereinigen wir das Gleichartige vermittelst besonderer Eigenschaften und Merkmale, so ist es uns nicht darum zu thun, daß wir diese Gegensätze blos in diesen besonderen Momenten der Verknüpfung übereinstimmend finden; sondern wir suchen die Überzeugung, daß sie in ihrem ganzen Inhalt und Umfange an sich eins und dasselbe, oder gänzlich einander entgegengesetzt seyen, und nur dazu wollen wir durch einen solchen einzelnen Übergang gelangen. Ja wir nennen erst dann unsern Zustand Überzeugung, wenn wir nicht blos die relative Verknüpfung in unserm Bewußtseyn haben, sondern damit zugleich die Erkenntniß jener vollkommenen Einheit in dasselbe eintritt. Habe ich durch Eintheilung und Vergleichung der Naturgegenstände und ihrer allgemeinen Begriffe gefunden, daß irgend ein neu aufgefundenes Geschöpf zu dieser oder jener Gattung gehöre, so liegt darin nicht blos dieses, daß ich es als einen besondern Moment der unendlichen Mannigfaltigkeit unter die leere Form jenes Gattungsbegriffes stelle; sondern ich nehme an, daß jener Begriff in der ganzen Fülle, die seine Einheit umfaßt, in diesem Dinge gegenwärtig sey, dasselbe mit seinem Wesen anfülle und ihm alle die Bestimmungen und Äußerungen mittheile, die überhaupt mit dem Gedanken eines solchen Wesens vereinbar sind. Eben so, wenn ich durch solche Unterscheidung und Vergleichung einen Begriff gebildet habe, der vorher noch nicht bekannt war,

meine ich nicht, daß er blos ein Merkzeichen oder ein Fach seyn solle, um eine zerstreute Mannigfaltigkeit von Erscheinungen zu sammeln; sondern daß die ganze Möglichkeit von Besonderheiten, welche an den ihm untergeordneten einzelnen Dingen vorkommen können, als gegenwärtig in seiner Einheit beschlossen liege und in jenen von ihm bewirkt werde. Und eben so ist es mit der Unterscheidung und Vergleichung selbst. Dinge, die ich unterscheiden soll, müssen in einem höheren Begriffe vereinigt seyn, und da dieser in jedem von ihnen vollständig enthalten seyn muß, so müssen sie auch an sich mit ihm und unter einander vollständig eins und dasselbe seyn; und aus demselben Grunde ist leicht herzuleiten, daß in dem Unterschiedenen immer dasselbe sich selbst entgegengesetzt oder von sich geschieden seyn muß.

Auch die Thätigkeit des gemeinen Verstandes wird deswegen von einer Kraft begleitet, welche wir die Einbildungskraft nennen. Diese bewirkt, daß wir uns den allgemeinen abstracten Begriff immer unter einer gewissen Gestalt als etwas Existirendes denken, und das besondere Ding als erfüllt und belebt von seinem Begriffe. Nur durch sie wird es uns möglich, von Begriffen als allgemeinen lebendigen Momenten der Naturentwickelung, als Naturkräften und dergl. zu sprechen; nur durch sie, uns in den besonderen Erscheinungen die Wirksamkeit von Begriffen, Kräften, Gesetzen u. s. w. als lebendig vorzustellen. Ohne sie würden alle diese Beziehungen nur durch Formeln bezeichnet werden, welche wir

unter einander stellten, und mit welchen wir rechneten, ohne daran zu glauben, daß sie ein wirkliches Leben bedeuteten. Aber auch dieses reicht uns noch keineswegs hin zur vollen Überzeugung und inneren Beruhigung. Denn auch die Einbildungskraft schwebt immer nur ins Unendliche zwischen den Gegensätzen mit ihrem Streben sie durch einander anzufüllen, und sie kann dieses auch nur; denn könnte sie jemals den Begriff in seiner vollen Wirklichkeit oder seine einzelnen Äußerungen in ihrer vollen Allgemeinheit anschauen, so wäre unsere ganze Verstandesthätigkeit und damit unser wirkliches Daseyn aufgehoben.

Daß wir aber einer solchen inneren und wesentlichen Einheit bedürfen, das beweist uns die Natur unseres eigenen Selbstbewußtseyns und das Vertrauen, mit welchem wir, unterstützt durch die Einbildungskraft, die Operationen des Verstandes vollziehen. Die verschiedenen Abstufungen der Begriffe unter einander, die Verhältnisse ihrer Einheiten zu den mannigfaltigen Erscheinungen, die Gegensätze des Verschiedenen und die Verknüpfungen des Gleichartigen, die allgemeinen Thätigkeiten und besonderen Veränderungen, alles dieses betrachten wir als die Entfaltung eines und desselben Ganzen, welches zuletzt, zusammengefaßt, mit der ursprünglichen Einheit unseres Selbstbewußtseyns zusammenfalle, so wie seine mannigfaltigen Entwickelungen mit den einzelnen Beziehungen und Anwendungen eben dieses Bewußtseyns in seiner besondern Existenz. Diese innere Nothwendigkeit treibt uns

die Natur anzusehen als ein Ganzes oder ein Weltall, welches alle die Gegensätze und Unterordnungen, die wir, durch einzelne Anregungen bestimmt, mit unserm Verstande uns vorstellen, in Einen großen Zusammenhang verbinde. Es müssen also wahre, reale, nicht blos für den Gedanken bezeichnete Verbindungsgründe zwischen diesen verschiedenen Modificationen unserer Verstandeserkenntniß stattfinden, und diese Gründe müssen nur besondere Äußerungen der allgemeinen Einheit des Zusammenhanges seyn. Durch den gemeinen Verstand können wir diese inneren Gründe der Dinge nicht erkennen, weil eben dieser Verstand in nichts anderem besteht als in der Thätigkeit, welche sie in bloße Beziehungen und unvollständige Verknüpfungen auflöst; und dies allein ist der Grund, weshalb diejenigen, deren ganze Geistesthätigkeit durch den gemeinen Verstand überwiegend bestimmt ist, meinen, es sey überhaupt nicht möglich die inneren Gründe der Dinge zu erkennen, nur an ihre äußere Gestalt und ihr äußeres Verhältniß sey der menschliche Geist gewiesen und bleibe stets darin befangen. Eben so sind wir auch genöthigt die innere geistige Einheit, wovon alle besondere Erkenntniß nur einzelne Äußerung ist, als das ursprüngliche Leben des Ganzen vorauszusetzen, nicht blos als das Band oder die nothwendige Verknüpfung der Gegensätze, sondern als das vor allem Gegensatz gegebene lebendige Eine, das in aller Mannigfaltigkeit nur sich selbst wahrnehme und sie aus seinem einfachen Bewußtseyn entfalte. Ein solches höchstes oder göttliches

Bewußtseyn ist uns unentbehrlich schon um der Einheit unseres eigenen willen. Denn wir würden uns immer nur insofern als Eins mit uns selbst erkennen, als wir besondere Gegensätze mit einander verknüpfen, nicht aber als dasjenige, was allem Gegensatze und aller Verknüpfung nur seine eigene ursprüngliche Einheit entgegensetzt und diese darin überall wieder herstellt; wenn die Übereinstimmung unseres Bewußtseyns mit sich selbst blos auf der Voraussetzung jener realen Einheit der Gegensätze beruhte und nicht auf der Annahme eines reinen Erkennens, das selbst nichts anderes als höchstes und vollkommenes Selbstbewußtseyn sey und welches sich in den Handlungen des unseren äußere, insofern diese aus der wahren untheilbaren Einheit hervorgehen. Denn unser Bewußtseyn, insofern es auf der ersten Stufe der Erkenntniß steht, bleibt, wie sich im vorigen Capitel gezeigt hat, immer nur im Schwanken zwischen der besonderen Bestimmtheit und der allgemeinen Form. Soll es mit sich selbst ganz eins und dasselbe seyn (und ohne dies würden wir niemals uns selbst darin erkennen, sondern nur jene wechselnden Bestimmungen an uns), so muß die reine Form eine vollkommene Einheit seyn, die sich nur durch die verschiedenen Bestimmungen hindurch verwandelt, und dabei in einem jeden Momente vollständig dieselbe bleibt. Dieses aber wäre nicht möglich, wenn es nicht ein allgemeines und in sich einziges göttliches Selbstbewußtseyn gäbe, in welchem alle Bestimmungen als in ihrer vollkommenen Einheit enthalten wären. Ohne dies würden

immer nur die Form des Denkens und die besondere Bestimmung als Gegentheile einander aufheben, nicht aber eine positive bleibende Einheit gemeinschaftlich enthalten.

So ist denn schon der gemeine Verstand genöthigt, sich Vorstellungen von einem Gotte und einem Universum zu bilden, freilich nur, um seine eigenen Operationen vollziehen zu können. Aber eben deshalb sind sie für ihn auch nur als gegebene da; er begreift, ja er versteht sie nicht einmal. Da er immer befangen bleibt in den einzelnen Verknüpfungen der Stoffe und in seiner eigenen gleichgültigen Allgemeinheit, so kann sein Denken, wenn er damit die wahre innere Einheit der Beziehungen erfassen will, auch immer nur in diesen Gestalten thätig seyn, und da die relativen und unvollständigen Verknüpfungen sich als solche eben dadurch zeigen, daß der einzelne Moment derselben mit der leeren gleichgültigen Form nie ganz zusammenfällt, und umgekehrt diese sich nie in einer einzelnen Äußerung an bestimmten Stoffen erschöpft, so ist er bei jener Absicht genöthigt entweder das eine oder das andere dieser Entgegengesetzten als das Erste und Wesentliche vorauszusetzen, und das zweite darauf nur als besondere Anwendung zu beziehen.

Daher kommen die beiden Verstandesansichten, die wir, um die allgemeinsten Ausdrücke zu gebrauchen, den Formalismus und den Materialismus nennen können. Der erste nimmt an, das Ursprüngliche und Wesentliche sey die allgemeine, aber gleichgültige und leere Form des Denkens, welche freilich macht, daß in unsern

Abstractionen, Urtheilen und Schlüssen das Allgemeine und Besondere, das Verschiedene und Gleichartige sich vollständig mit einander verbinden, ungeachtet sie an und für sich ins Unendliche von einander gesondert bleiben. Er achtet also als Wahrheit nur die formale Übereinstimmung, und die stets übrig bleibende unendliche Differenz schiebt er auf die Unvollkommenheit, Undeutlichkeit und Verworrenheit unserer wahrnehmenden Erkenntniß; deswegen nennt er fälschlich die Fähigkeit des formalen Denkens die höhere, die der sinnlichen Wahrnehmung die niedere Seelenkraft, obwohl wir eingesehen haben, daß auch diese letzte nicht ohne jenes Denken möglich ist. Was daraus für die Beschaffenheit der erscheinenden Dinge selbst und für den menschlichen Willen erfolge, ist leicht abzusehen. Es wird daraus die Denkungsart, welche überall nach Übereinstimmung der besondern Erscheinungen mit den Begriffen sucht, sie aber nirgend finden kann. Wahrheit, Schönheit, Sittlichkeit setzt sie in diese Übereinstimmung, die sie sich selbst zum Trotz annehmen muß, wiewohl nach ihrer eigenen Voraussetzung die verworrene Wahrnehmung sich nie vollständig auf die reine Form zurückführen läßt. Der Materialismus dagegen hält für das Ursprüngliche und Wesentliche die den Sinnen dargebotene Erscheinung in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit, ohne Bestimmung durch Begriffe; denn diese, meint er, sey das schlechthin Gegebene, das wir vorfinden, wie es einmal ist, und das an und für sich existirt; die Begriffe dagegen müßten immer erst daraus künstlich gebil-

det und zusammengesetzt werden. Freilich kann auch diese Ansicht nicht bestehen, ohne die Form des Verstandes schon vorauszusetzen, nach welcher sich die Erscheinungen selbst ordnen, wie z. B. die Atome durch ihre Bewegung, oder von uns geordnet werden. Alle Gesetzmäßigkeit der Natur entsteht hier nur aus der Art, wie sich die Materie ordnet; alle Sittlichkeit aus der Art, wie sie auf unser wahrnehmendes und empfindendes Vermögen einwirkt. So zeigt sich denn auch diese Vorstellungsart mit sich selbst uneins, indem sie der einen Voraussetzung doch immer noch die andere hinzufügen muß.

Durch solche Theorien sinken denn auch die Vorstellungen von Gott und dem Universum in die Sphäre der gemeinen Beziehungen herab. Gott wird bald gedacht wie ein anderes persönliches Wesen, das von andern sich nur unterscheide durch einen unendlich trefflicheren Verstand, nach welchem er alle wirklichen Dinge auf das zweckmäßigste gemacht und geordnet habe; bald als dieser ruhende Verstand selbst, in welchem diese Dinge nur Modificationen und Zusammensetzungen stehender Begriffe seyen. Das Universum erscheint bald als die zufällige, aber mit weiser Überlegung gemodelte Hervorbringung dieses Gottes, bald als die Entwickelung des Stoffes selbst nach seinen inwohnenden Gesetzen. Nach dem Bewußtseyn wird bei allem diesen nicht gefragt, um dieses hat man keine Sorge, denn es ist ja vor allem so schon da. Sein inneres, nothwendiges Streben, sich selbst aufzufassen in seiner Einheit und sich in seinem

Wesen zu schauen, sein Durst nach Erkenntniß einer allumfassenden und sich selbst erschöpfenden Wahrheit, nach voller Wahrnehmung seiner ursprünglichen Übereinstimmung mit seinem ewigen Wesen in ihm selbst, wird durch solche Ausflüchte nicht befriedigt, sondern höchstens zerstreut und hingehalten; in Wahrheit aber wird es durch den Widerschein des Nichtigen um seine rechte Bestimmung betrogen.

Viertes Capitel.

Von der höheren Erkenntnißart.

In solche nichtige Abstractionen geräth der Mensch, und höhlt damit sein ganzes inneres Leben aus, wenn er willkürlich die eine oder die andere Seite seines Erkennens absondert, um sie als das Ursprüngliche und Erste vorauszusetzen; anders verhält sich schon das unbefangene, natürliche Bewußtseyn, wenn es sich willig der Macht höherer Einwirkungen hingiebt. Weder die leere Form des Denkens kann diesem das Wesentliche in unserem Erkennen seyn, noch die Mannigfaltigkeit der Begriffe und Gegenstände. Denn jene Form ist nichts ohne ein Allgemeines und Besonderes, ohne Verschiedenes und Gleichartiges, das sie verbände und trennte; und das Mannigfaltige ist wieder nichts, wenn es nicht wechselsweise als Allgemeines und Besonderes, als Gleichartiges und Verschiedenes aufgefaßt wird. Beides also, Stoff

und Form, muß in der wesentlicheren Erkenntniß ganz Eins und untrennbar von einander durchdrungen seyn. Nur in unserer Existenz sondern sie sich, weil unser Denken nur darin besteht, daß es von dem Allgemeinen zum Besonderen übergeht, und nur durch diesen Übergang jedes der Entgegengesetzten als das auffaßt, was es ist. Darum erkennt es sie nur in ihrer Beziehung auf einander oder in ihrer relativen Beschaffenheit; und sobald nur diese der Inhalt des Denkens ist, so kann auch das Denken selbst nur bloße Form der Verbindung seyn. Erschöpfend würde unser Erkennen der Dinge erst seyn, wenn wir durch diese Beziehungen die Stoffe selbst erschöpfen und also auch die Form der Beziehung ganz mit Stoff anfüllen könnten. Giebt es also eine wesentliche Art der Erkenntniß, so muß sie gerade von dieser Beschaffenheit seyn.

Ein gewöhnlicher, aber der wahren Einsicht sehr nachtheiliger Irrthum ist es, daß der Stoff blos in den einzelnen äußeren Gegenständen enthalten sey, welche unsere Sinne als außer uns befindliche wahrnehmen, die Begriffe aber und ihre Verknüpfungen unter sich, als bloße Hervorbringungen unsers Verstandes, nur Formen, welche bestimmt seyen, das gegebene Mannigfaltige zu umfassen und in gemeinsame Einheiten zu verknüpfen. Diese bequeme Vorstellungsart setzt das hiebei thätige Bewußtseyn selbst als ein von allen seinen Operationen, worin es doch nur besteht, ganz unabhängiges voraus, welches sich jene Formen der Begriffe selbst aus der Masse der Erscheinungen bilde, und sodann damit als mit In=

strumenten nach seinen Zwecken verfahre. Aber wenn wir darauf merken, daß die Begriffe immer als bestimmte, eine bestimmte Mannigfaltigkeit von Erscheinungen, nie aber die Mannigfaltigkeit überhaupt umfassen, daß es einen Begriff schlechthin, der nur Form wäre, ohne Form oder Begriff von etwas zu seyn, nicht giebt und nicht geben kann; so ergiebt sich, daß in den Begriffen ebenfalls etwas Gegebenes, eine ursprüngliche Besonderheit enthalten ist. Wollte man hiegegen einwenden, es liege ihnen doch eine allgemeine Einheit zum Grunde, welche die Form überhaupt und wovon ein jeder von ihnen nur eine besondere, durch die mannigfaltigen einzelnen Dinge bewirkte Modification sey, so läßt sich hierauf antworten: den Vorstellungen einzelner Dinge liege eben so eine unendlich unbestimmte und fließende Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zum Grunde, welche wieder nur durch die Begriffe, die darin enthalten sind, modificirt und bestimmt werde. Beide aber, jene Einfachheit und diese Mannigfaltigkeit, sind die Grenzen, zwischen welchen unser Bewußtseyn sich als Einheit mit sich selbst bewegt und bildet. Insofern nun dasselbe in einem Übergang und Verknüpfung zwischen beiden besteht, sind beide, die besondere Vorstellung und der allgemeine Begriff, die Stoffe dieser Verknüpfung, und blos die gleichgültige Einheit des verbindenden Bewußtseyns ist die Form, wie das Verhältniß auch vorher gefaßt worden ist.

Die Form unterscheidet sich demnach von den Stoffen nur deshalb, weil wir mit unserm Denken die Stoffe

blos durch Übergang und Beziehung verbinden, und sich so die relativ verknüpften Stoffe von der verbindenden Thätigkeit absondern lassen. An und für sich muß die Erkenntniß Einheit des Allgemeinen und Besonderen, und also auch Einheit der Form und des Stoffes seyn, und dies ist eine von den Hauptbedeutungen des Wortes Idee. In diesem Sinne kann sie nun durch die Beziehungen des Verstandes nicht entstehen, weil ja diese ihrer eigentlichsten Natur nach grade das Gegentheil davon sind. Wir können also von ihr nichts weiter sagen, als daß sie von Ursprung an dasey, unabhängig von Verhältniß und übergehender Thätigkeit, daß sie blos durch sich und in sich, daß sie das Ewige, Abgeschlossene und Vollkommene sey.

Aber wenn wir von der Idee weiter nichts wissen könnten als dieses, so würde sie uns nichts als eine leere Abstraction werden, wie sie es den Meisten, und selbst Philosophen, auch geworden ist. Denn ihre Eigenschaften der Unbedingtheit, der Ununterscheidbarkeit des Allgemeinen und Besonderen, der Abgeschlossenheit u. s. w. sind lauter negative und abstracte, und sie enthielte so immer nur das Gegentheil des Unterschiedes von Stoff und Form, und der mannigfaltigen relativen Verknüpfungen. So möchte sie am Ende nichts anderes werden als die bloße gleichgültige Form selbst, nur als selbständig gedacht und deshalb als Einheit ihrer selbst mit sich selbst, oder eines Stoffes, der nichts als dieses gleichgültige selbst sey, umgedeutet. Nicht anders denken sich auch

Viele diese Einheit der Entgegengesetzten, Manche ganz unbefangen diese leere Erdichtung, wodurch die Einbildungskraft das Abstracteste beleben will, annehmend als das sogenannte Absolute, die ursprüngliche Anschauung, die Vernunft, oder was es sonst seyn soll; Andere dagegen erkennen darin den Mangel an Inhalt, und verschreien deshalb die Philosophie überhaupt, oder wenigstens jede, die von einem solchen Standpuncte der absoluten Einheit ausgeht, als die Lehre vom Leeren oder dem absoluten Nichts.

Es muß also nothwendig erkennbar seyn, daß die höhere Erkenntniß einen positiven Inhalt habe und nicht blos die vorausgesetzte Negation der gemeinen sey. Dies stellt sich denn auch schon in der gemeinen Erkenntniß dar, indem diese, wie sich vorher gezeigt hat, sich selbst nicht genügen würde, wenn sie sich nicht als die Entwickelung einer ursprünglichen Einheit ansähe. Diese Einheit aber verschwindet in den Beziehungen des Verstandes, weil diese eben immer nur Beziehungen, und nichts weiter sind und bleiben, und im Gegensatz gegen dieselben wäre sie nur die leere Form der Verknüpfung. Sie kann sich also nur dadurch äußern, daß sie in den Momenten der Verknüpfung, wo in der Form sich die Gegensätze der Stoffe aufheben und ausfüllen, als wahre Einheit dieser für den Verstand blos auf einander bezogenen Stoffe hervortritt. Dieses ist das Hervorleuchten der Idee in die Existenz, wodurch sie eben wegen ihrer Theilnahme an der Existenz eine Mehrheit von Ideen wird.

Hierin liegt nun offenbar, daß die Ideen nicht durch das Denken des gemeinen Verstandes geschaffen oder gebildet werden, sondern daß sie an und für sich von Anfang an als die ewigen Einheiten der Verstandesbeziehungen dasind, und uns nur offenbar werden, wo diese Beziehungen sich in gewissen Vereinigungspuncten abschließen. Da tritt dann die Idee, als der ewige Act der Einheit, der nur durch diesen Abschluß des gemeinen Verstandes mit der Existenz in Berührung kommt, frei hervor, und indem sie denselben als Beziehung und Wechsel des Allgemeinen und Besonderen aufhebt, bestätigt sie ihn zugleich in einem höheren und wesentlichen Sinne als vereintes wahres Daseyn des Begriffes, und wesentliche Bedeutung der besonderen Erscheinung. Daß aber die Verstandeserkenntniß an gewissen Puncten sich so als ein Ganzes abschließt, das kann nur von der Idee selbst herrühren, und ist nicht außer ihr zu erklären; für das gemeine Bewußtseyn ist es als eine bloße Thatsache anzunehmen. Das ganze Denken unsers Verstandes strebt dahin, seine Verknüpfungen so weit zu führen, bis es solche Puncte treffe, und die Idee beglaubigt sich darin nur durch sich selbst. Da jedoch die einzelnen Gegensätze, welche in sie verknüpft werden, immer nur relative bleiben, indem sie sonst gar kein Gegenstand der Verstandesbeziehung mehr seyn würden, so muß auch die darin hervortretende Idee immer einen relativen und unvollkommenen Charakter annehmen, der ihr jedoch eben nur zukommt, insofern sie der Welt der Existenz zugekehrt ist.

Weil nun die Idee als vollkommene Einheit der Stoffe mit der Form erkannt wird, so kann und muß sie in ihrer Richtung auf die Existenz auf zwiefache Weise gefaßt werden: einmal nämlich als dasjenige, was eine Einheit mit sich selbst in unser Bewußtseyn, das andere Mal als das, was Einheit in die Gegensätze bringt, in welchen die äußeren Gegenstände unserer Erkenntniß mit einander stehen. Die Ideen der ersten Art beziehen sich auf den Willen, die der zweiten auf die Welt der von unserm Bewußtseyn unabhängigen Gegenstände, oder die Natur. Ihre Beschaffenheit weiter zu verfolgen ist hier nicht unsere Sache; nur darauf kommt es an, uns deutlich vorzustellen, wie diese Ideen sich überhaupt zu unserer gesammten Erkenntniß und Existenz verhalten, und dazu liegen die Gründe schon im Vorigen. Das Wesentliche nämlich im Verhalten des Verstandes gegen die Ideen ist dieses, daß er sie als ewig und in sich selbst lebendig voraussetzt, und alles Wollen, sowie alles Denken über die Natur immer nur als Versuche ansieht, sich den Ideen selbst zu nähern. So sind ihm die Grundbegriffe der Tugend und Sittlichkeit nicht Resultate seiner Erfahrungen und Vergleichungen, sie sind ihm vielmehr ewig und ursprünglich da. Eben so wenig sind sie ihm bloße Regeln, allgemeine Formen von Begriffen, welchen die wirkliche Ausführung immer nur auf eine ins Unendliche unvollkommene Weise entsprechen könnte. Denn wäre dieses, so würde man den unendlichen Zwiespalt zwischen der Regel und ihrer Anwendung nicht tadeln

können, weil dieses das nothwendige Verhältniß des Allgemeinen und Besonderen im Begriffe ist. Hier wird dagegen die vollkommene Übereinstimmung mit der sittlichen Idee gefordert, und diese ist eben nicht anders denkbar, als wenn wir annehmen, daß diese Idee sich selbst in der Existenz erzeuge, daß sie also unmittelbar in dieselbe einwirke. Kann sie nun doch in der Existenz nie vollkommen erfüllt werden, so ist das nicht ihre Schuld, sondern nur die der Existenz, insofern von dieser aus die Idee als in ihr erscheinend betrachtet wird, und von ihrer Seite her zeigt sich denn die Handlung als ein Versuch, die volle Idee zu treffen, der nur darin, daß er dies will, seinen Werth hat, wiewohl es nie ganz gelingen kann. Nicht minder müssen in der Natur die ewig lebendigen Ideen vorausgesetzt werden, wenn unser Denken über sie irgend einen wesentlichen Werth haben soll. Die Versuche, die dasselbe macht, diese Ideen zu treffen, nennen wir Hypothesen, im höheren und edleren Sinne des Worts, obwohl dasselbe oft genug für die Vermuthungen des gemeinen Verstandes gemißbraucht wird.

Daß es also eine Mehrheit von Ideen giebt, das rührt, wie aus allem Bisherigen sich ergiebt, aus dem verschiedenen Verhältnisse her, in welchem die eine und selbe ewige Idee zur Existenz und zum gemeinen Bewußtseyn steht, worin sie sich auf verschiedenen Wegen und in verschiedenen Gestaltungen äußert. In allen aber ist dasselbe die Einheit des Einen Wesens mit sich selbst, welche eben deswegen eine lebendige und keine todte ist,

weil sie sich selbst zur Existenz entfaltet und sich in der Aufhebung derselben und ihrer Gegensätze wieder mit sich selbst vereinigt. Wenn wir sie aber nur so erkennten, wie sie sich in einzelnen Momenten der Existenz wieder herstellt, so würde sie uns immer nur als eine zerstreute Mehrheit erscheinen, nur als ein Hervorleuchten des Wahren an dieser oder jener Stelle, wodurch uns, wie durch einzelne Blitze unser sittliches Verhältniß oder der Zusammenhang der Naturerscheinungen hin und wieder plötzlich erhellt würde. Dieses abgerissene und einzelne Aufleuchten der Ideen wird keinesweges dadurch gehoben, daß wir überhaupt als allgemeine Versammlungspuncte unserer Erkenntnisse die Begriffe von Gott und dem Weltall voraussetzen. Es ist ein großer Irrthum, anzunehmen, daß diese Begriffe, als bloße Voraussetzung gedacht, schon aus der Region der lebendigen und in unserer Existenz gegenwärtigen Ideen herrühren. Vielmehr sind sie in diesem Sinne blos die Zeugnisse von der Endlichkeit und Unvollkommenheit unsers Verstandes, der nur deshalb, weil seine eigene Verfahrungsart dem Bewußtseyn nirgend genügt, sich blindlings in sie zurückzieht. Für die Äußerung der Idee selbst kann die ursprüngliche Einheit, aus welcher sie hervorgeht, nur betrachtet werden als das ruhende Wesen, in welchem ihre Einheit begründet ist, oder die Vernunft; diese aber ist nichts Wirkliches, oder als wirklich Gedachtes, sondern eben nur das, was von allem Wesentlichen in der Existenz den inneren vorausgesetzten Grund ausmacht. Wiewohl demnach alle wahrhafte

Existenz auf die Vernunft zurückgeführt werden kann, so ist diese doch nirgend unmittelbar gegenwärtig, und wenn sie die einzige Richtschnur und der einzige wesentliche Inhalt unsers Denkens wäre, so würde dasselbe nie einen gegenwärtigen Stoff haben, sondern die Einheit des Stoffes und der Form nur als eine unbekannte, ferne Grundlage voraussetzen müssen. Diesen gegenwärtigen Stoff, insofern er ein wahrhaft wesentlicher ist, bieten nur die Ideen dar, indem sie wirklich und lebendig vortreten und so die Gegensätze der gemeinen Existenz aufheben.

Hätten wir also blos die Vernunft als wesentliche Einheit, so würde sich auch in dem Hervortreten der Ideen das, was dem Moment der Existenz angehört, den sie aufheben, trennen von dem Wesentlichen, das der Vernunft angehörte, und so wären es wieder gar keine Ideen, sondern es entstände eine Reflexion, in welcher das wirkliche Zusammentreffen der Elemente wieder der besondere Stoff, die Einheit aber die leere Form werden würde. Es muß also die wesentliche Einheit selbst nicht blos zum Grunde liegen, sondern als solche lebendig hervortreten, oder sich offenbaren. So wie nun die Ideen durch die besonderen Verknüpfungen der Stoffe im Verstande in die Existenz eintreten, so muß diese wesentliche oder göttliche Einheit sich ebenfalls durch eine Verknüpfung in der Existenz offenbaren; diese kann aber, da der Stoff dieser Einheit nur das eine und selbe als eins mit sich selbst ist, auch nur die Verknüpfung unsers Bewußtseyns mit sich selbst seyn, worin zugleich die ganze Existenz mit

enthalten ist, da sie ja nur in den Modificationen unseres von sich selbst abgelösten Bewußtseyns besteht. Durch unser ganzes und volles Bewußtseyn also, und zugleich durch ein Zusammenfassen der ganzen Existenz in Einem Punct der unmittelbaren Gegenwart offenbart sich das vollkommene Leben Gottes.

Der Zustand, in welchen unser Bewußtseyn durch diese Offenbarung Gottes in ihm, als seines eigenen gegenwärtigen Wesens, und in der Existenz versetzt wird, ist das Wesentliche an der ganzen höheren Erkenntnißart; wir nennen ihn, mit der vollen richtigen Bedeutung des Wortes, den Glauben. Nicht eine unbestimmte Ahndung oder gar Vermuthung ist das, was wir mit diesem Worte bezeichnen dürfen; er ist vielmehr das Klarste und Gewisseste in unserer gesammten Erkenntniß; denn er ist das, wodurch wir eigentlich selbst erst unser Bewußtseyn zusammenfassen als ein einiges und unmittelbar gegenwärtiges. Unter jeder andern Ansicht bleibt dieses unser Bewußtseyn immer nur theilweise und beziehungsweise gegenwärtig. Setzt es sich blos den äußern Gegenständen und den sich auf diese beziehenden Begriffen entgegen, so ist und bleibt es eine leere Form. Das „Ich bin ich" enthält nichts als diesen leeren Gegensatz und ist ganz entblößt von eigenthümlichem Inhalte. Ergreift es sich im Handeln, so ist es entweder jedesmal in einem bestimmten Momente des Wollens und Handelns begriffen, und fällt dadurch selbst in die Besonderheit der erscheinenden Welt, oder es setzt sich als Wollen schlecht-

hin jedem besonderen Wollen entgegen, und wird so abermals zu einem gehaltlosen Schatten. So enthält es denn weder wahre Selbsterkenntniß, noch einen positiven Antrieb zum Handeln, und faßt also sich selbst nur insofern als etwas für sich auf, als es zugleich ganz der gemeinen Erkenntniß hingegeben ist. Nur dann kann es sich selbst vollständig und als ganz gegenwärtig auffassen, also auch nur dann für ein wahres Selbstbewußtseyn gelten, wenn es in seiner Einheit mit sich selbst zugleich die Aufhebung seines eigenen Gegensatzes und eben dieser Verknüpfung desselben wahrnimmt, und als das eigentlich Lebendige in ihm die Selbstoffenbarung der göttlichen Einheit erkennt. Denn nur das göttliche Wesen ist fähig mit sich selbst ganz eins zu seyn, und sich in dieser Einheit aus sich selbst als ein wirklich gegenwärtiges zu schaffen; nur dieses ist frei von den unendlichen Gegensätzen und dem Unterschiede des Stoffes und der Form. Was seine Gegenwart in uns wirkt, das ist eben die Aufhebung unsers eigenen Bewußtseyns, insofern es in die Gegensätze und Vermittelungen seiner eigenen Existenz verflochten ist, und die Erschaffung unsers eigenen wahren Wesens, welches in Wahrheit kein anderes als das göttliche selber ist.

Es hat sich also hier gezeigt, daß die höhere Erkenntnißart zwei Seiten hat. Mit der einen ist sie zugekehrt der Welt der Existenz und der Gegensätze, mit der andern der innern Einheit durch das Selbstbewußtseyn. Beide sind offenbar an sich eins und dasselbe, das heißt,

alle Wahrheit in den Gebieten der Natur und der Sittlichkeit ist Offenbarung Gottes. Aber für uns ist diese Offenbarung nicht ohne die unendlichen Gegensätze und Widersprüche der gemeinen Erkenntniß. Diese ist vorhanden, um durch die höhere aufgehoben zu werden, die nur hiedurch sich offenbart; sie ist aber eben deshalb für uns auch zugleich da, auf daß die Wahrheit sich daran offenbare.

Fünftes Capitel.

Von dem Verhältniß der beiden Erkenntnißarten.

Über das Verhältniß der gemeinen und höheren Erkenntnißart giebt es zwei verschiedene Meinungen. Nach der einen sind beide gänzlich von einander verschieden und stammen aus zwei verschiedenen Welten; nach der andern giebt es nur Eine Erkenntnißart, und was man als das Höhere oder Niedere unterscheidet, sind bloße Verschiedenheiten in der einen und selben.

Diejenigen, welche zwei ganz verschiedene Erkenntnißarten annehmen, stützen sich auf eine allgemeine und lebendige Erfahrung. Es ist unverkennbar, daß es eine ganz andere Thätigkeit unsers erkennenden Vermögens ist, durch welche wir äußere Gegenstände auffassen, abstrahiren und schließen, Zweck und Mittel abwägen, als die, wodurch wir Gutes und Böses unterscheiden, und die Gegenwart des Göttlichen in unserm Innern wahrneh-

men. Dieser Unterschied fällt uns auch um so mehr auf, wenn wir darauf sehen, daß auch diese Gegenstände, d. i. unsere Vorstellungen von Tugend und Laster, von Gott und dem Weltall, nach dem Maßstabe jener niedern Erkenntnißart behandelt werden können, wiewohl sie freilich dadurch ihre ganze wesentliche Bedeutung verlieren. Lange können wir wohl diese Vorstellungen als blos vorausgesetzte zum Grunde legen, ohne weiter nach ihrer Natur zu fragen, und so z. B. die Bedeutung des Guten in der verständigen Ordnung und Zweckmäßigkeit, das Verhältniß Gottes und der Welt in dem von Ursach und Wirkung finden und uns dabei beruhigen; aber dann ist unser Bedürfniß immer noch auf die Welt der Erscheinung und der Beziehungen selbst gerichtet, und jene Vorstellungen dienen uns dann blos als Mittel, diese Welt zu verstehen und zu behandeln. Sobald dagegen ein wahres inneres Bedürfniß eintritt, uns selbst klar zu machen, was das Gute sey, und in welchem Verhältnisse wir zu Gott stehen, so ist es nicht mehr möglich, das Gute durch Vergleichungen und Beziehungen zu erkennen, sondern es giebt sich selbst unmittelbar durch sich kund, es hat seine Bedeutung nur in sich selbst, und so ist es unmöglich, eine wahre Erkenntniß von Gott zu erlangen, ohne dessen Gegenwart in uns selbst unmittelbar zu erfahren. So giebt es denn offenbar zweierlei ganz verschiedene Gegenstände der Erkenntniß. Die eine Art, welche die Welt der Gegensätze und Beziehungen bilden, wird von unserm Verstande beherrscht, obwohl sie ganz

außer unserm Bewußtseyn liegt; die andere ist innerhalb desselben gegenwärtig, erfüllt und beherrscht es, und schließt es als solches mit sich selbst zusammen. Durch die erste nimmt es selbst an der Existenz Antheil, indem es sich spaltet, sich in ein Gewebe von Beziehungen verwandelt und so sich selbst als seinen eigenen Widerschein überall wahrnimmt. Durch die zweite wird es, indem es sich als Eins zusammenschließt, zugleich als Mannigfaltiges und stets Unvollkommenes aufgehoben, und in einen Spiegel des an sich Wahren und Göttlichen verwandelt.

Die, welche dagegen behaupten, es gebe nur Eine Erkenntnißart, und diese sey einig mit sich selbst, so wie unser Bewußtseyn, dessen Entfaltung sie ja nur sey, können freilich nicht leugnen, daß es etwas anderes ist, die Dinge nach den unvollkommenen Beziehungen des Verstandes und sie nach der innern Einheit derselben im Wesen des Bewußtseyns zu betrachten; aber sie wollen nur, alles Streben des Verstandes sey blos ein Hinstreben zur wahren Einheit des Bewußtseyns, eine Annäherung zur vollkommenen Wahrheit ins Unendliche, und wiederum können sich die ewigen und wesentlichen Stoffe auch nicht unmittelbar offenbaren, sondern immer nur in der Gestalt der ins Unendliche unvollkommenen Verstandeserkenntnisse. Ihnen werden also diese ewigen Gegenstände das unendliche Ziel der Beziehungen und Bestrebungen, und sie würden es für eine Entwürdigung dieses höchsten Zieles halten, anzunehmen, daß jemals der unvollkommene Mensch zum wirklich gegenwärtigen Besitze desselben

gelangen könne. Das Vorgeben einer inneren Erfahrung von göttlichen Dingen und einer Wahrnehmung göttlicher Gegenwart halten sie für schwärmerische Selbsttäuschung, oder gar für vorsätzliche Heuchelei, und indem sie sich einer gewissen Nüchternheit und Klarheit der Erkenntniß befleißigen, die sie dadurch erlangen, daß sie alles, auch das Höchste, dem Verstande unterwerfen, dringen sie zugleich überall auf das Praktische und Ausführbare, weil sich nach ihrer Meinung die angeblich unmittelbaren Offenbarungen in der wirklichen Welt nicht darstellen lassen. Auch diesen muß man ohne Zweifel zugeben, daß die höheren Erkenntnisse nothwendig auch an dem Zustande der Gegensätze und Beziehungen Antheil nehmen, indem wir ein zwiefaches Bewußtseyn haben müßten, wenn beide Regionen rein von einander getrennt wären, daß wir also auch die Ideen immer zugleich in dem gebrochenen Lichte der Existenz erblicken. Wenn die Ersten geneigt sind sich von den Ideen beherrschen zu lassen und es für Pflicht halten, deshalb die Herrschaft über die Welt der Existenz aufzugeben; so betrachten diese Zweiten ihr Bewußtseyn der Ideen gerade als das vollkommenste Mittel, sich die Existenz völlig zu unterwerfen, und sehen den Kampf zu diesem Zwecke als den höchsten und edelsten Beruf des Menschen an.

Nun wird sich aus dem, was vorhin über die Ideen gesagt worden ist, leicht zeigen lassen, daß beide Ansichten an Einseitigkeit und Verwirrung der Gesichtspuncte

leiden, und daß jede von ihnen ihren wahren Sinn nur dann erhält, wenn sie sich gegenseitig ergänzen. Die Annahme einer unmittelbaren Erfahrung göttlicher Dinge, wenn sie die Erkenntniß der existirenden Welt und den sie ordnenden Verstand gänzlich verwirft, kann auf zweierlei Irrthümer führen. Einmal kann sie die Wahrnehmung des Göttlichen für gleichartig halten mit der Wahrnehmung sinnlicher Gegenstände, und so entweder zu offenbarem Aberglauben, oder zu einem willkürlich erzwungenen Glauben an unmöglich scheinende Thatsachen führen; und zweitens kann sie in ein träumerisches Hinbrüten versenken, indem die Seele sich ganz von der Wirklichkeit loszumachen sucht, um der Berührung ganz geistiger oder vielmehr abstracter Einwirkung fähig zu werden, und so fällt sie gerade in das, was sie am meisten vermeiden wollte, in leere Abstraction. Die andere Meinung dagegen ist ebenfalls einer doppelten Täuschung ausgesetzt. Hält sie sich ganz an dem Wirklichen und der gegebenen Erscheinung, so wird ihr das Wesentliche und Göttliche zuletzt die bloße leere Regel, wonach diese Existenz zu denken ist, ein vorausgesetzter Maßstab, der, wie der mathematische, nirgend selbst existirt, und doch auf alle wirklichen Gegenstände als etwas an sich gegen ihre Besonderheit Gleichgültiges angewandt werden soll. Geht sie aber von der vorausgesetzten Einheit der Gedanken aus, so kann diese zwar eben so wenig erscheinen, aber sie wird nun in allem Erscheinen als das einzige Wirkliche gedacht, und die gegebene Mannigfaltigkeit der

Gegensätze und Beziehungen als ein trügerischer Schimmer, und so erhalten wir das Eins in Allem, wonach die ganze Wirklichkeit für die Gottheit selbst gehalten wird.

Es erhellt hieraus zugleich, daß jede dieser Vorstellungsarten nothwendig an der anderen Theil nehmen muß. Wer eine niedere und eine höhere Erkenntnißart annimmt, kann unmöglich beide neben einander bestehen lassen; er muß die eine als die eigentlich wahre, die andere als eine täuschende und nichtige ansehen. Wer dagegen nur eine und dieselbe Art der Erkenntniß gelten läßt, der muß doch in dieser einen Unterschied des Vollkommneren, der Annäherung an das Ziel oder die Regel, und des Unvollkommneren, des blos Relativen, gelten lassen. Beide Vorstellungen gelangen daher erst zu ihrer Reife, wenn sie eine und dieselbe werden.

So, wie wir uns in dieser Existenz finden, mit einem Verstande, der in Gegensätze und Beziehungen ins Unendliche verwickelt ist, müssen wir nothwendig zweierlei Arten der Erkenntniß annehmen. In jedem Momente dieser Existenz sind wir in einer bestimmten relativen Verknüpfung befangen, und insofern wir von einer solchen ausgehen und ausgehen müssen, erscheint uns alles Übrige nach dieser Beziehung also immer in verzogener Gestalt und unvollständig. Aber wir würden auch nicht einmal wähnen können an einer solchen Erkenntniß wirklich etwas Wahres zu besitzen, wenn wir darin nicht die vollständige Idee voraussetzten und durch

alles fernere Verfahren nur das Zusammentreffen der relativen Ergebnisse mit dieser suchten. Dieses nun ist durch bloßes Fortsetzen der Beziehungen und Verknüpfungen unmöglich: denn sie bleiben ja eben nur Beziehungen, wenn wir sie nicht als solche aufheben und in die Einheit der Idee versenken können, so daß sie sich erst dadurch als Entfaltungen dieser bestätigen. Dazu wird aber nothwendlg erfordert, daß die Idee als unmittelbar gegebene innere Erfahrung in uns gegenwärtig sey, nicht aber als bloße Regel unsers relativen Verfahrens. Denn wäre sie dies allein, so wäre dadurch schon ausgesprochen, daß sie nie selbst in die Existenz übergehen könnte, folglich nun eben recht eine unübersteigliche Kluft zwischen ihr und der relativen Erkenntniß befestigt. Würde sie aber wieder gedacht als jenes Eins und Alles, dessen ebenfalls bei dieser Ansicht erwähnt wurde, so hätte die relative Erkenntniß gar keinen Werth noch Sinn und wäre reine Täuschung, wie es auch manche Systeme wollen. Die Idee muß uns also als höhere und der niederen Erkenntnißart entgegengesetzte, auf die bezeichnete Weise durch den unerschütterlichen Glauben gegenwärtig seyn, und so giebt es denn, von hier aus betrachtet, allerdings zwei einander widersprechende und mit einander kämpfende Erkenntnißarten.

Nun ist es aber eben so wohl richtig, daß wir nur Ein Bewußtseyn haben, und dieses auch nur Eine mit sich selbst zusammenhangende und einige Erkenntniß voraussetzt, daß also, wenn gleich eine zwiefache vorhanden

zu seyn scheint, beide Arten doch nur Eine ausmachen und einen Gegensatz bilden müssen, in welchem die eine und selbe mit sich selbst begriffen ist. Und in der That wäre ohne einen solchen Gegensatz auch wieder kein Leben und keine Thätigkeit des Bewußtseyns als eines mit sich selbst einigen denkbar. Es ist also in ihrer vollen Wirklichkeit nur Eine Erkenntniß, in welcher die Möglichkeit unendlicher relativer Verknüpfungen und die Nothwendigkeit einer unmittelbaren Gegenwart der Einheit oder Idee derselben zugleich enthalten sind und in einander übergehen. Wenden wir uns damit nach der Welt der Beziehungen, so ist immer schon der Glaube an die Idee, den wir hier bald Begeisterung, bald Genie nennen, in einer bestimmten Voraussetzung gegenwärtig, und nie wird das relative Denken zu einem genügenden und beruhigenden Erfolg führen ohne diesen festen Glauben. Nie hätte Columbus die neue Welt gefunden, wäre ihm nicht die Kugelgestalt der Erde gewiß gewesen, und Keppler hätte nie die Gesetze der Weltbewegung entdeckt, wenn ihm nicht vorher die Idee eines absoluten Lebens im Weltsystem gegenwärtig gewesen wäre. Das Denken thut also hier weiter nichts, als die Entfaltung der Idee in ihren Beziehungen reinigen von den Schlacken der relativen Zufälligkeit, welche nur daraus entstehen, daß wir in dieser Existenz immer in bestimmten Verknüpfungen befangen sind. Die Idee aber ist in diesen Beziehungen auch immer nur gegenwärtig als Lösung einer bestimmten Aufgabe, und ist diese gefunden, so hin=

dert den an dem Relativen klebenden Verstand nichts, diese Lösung als ein Ergebniß seiner eigenen auf ganz zufällig erkannte Thatsachen gestützten Wirksamkeit darzustellen. Verhielte es sich nicht auf diese Weise, so würde die Idee immer nur die abstracte Form der Verknüpfung bleiben, und damit wäre die ganze wesentliche Wahrheit wieder verschwunden. So bildet offenbar beides nur eine und dieselbe in sich vollkommen einige Erkenntniß, die sich nur von sich selbst unterscheidet, wenn wir der blos relativ aufgefaßten Existenz das einfache, aber dann auch das leblose und nicht wirkliche Wesen entgegensetzen. An sich aber geht darin die Idee aus sich selbst und ihrer eigenen Einheit heraus, und wird das unmittelbar gegenwärtige Wesen der Wirklichkeit, in welcher sich eben dadurch die relativen Verknüpfungen in volle Entfaltung dieses Wesens verwandeln.

Wenden wir uns aber mit eben dieser zugleich wesentlichen und wirklichen Erkenntniß auf die innere Einheit unsers Bewußtseyns, welches zugleich der Mittelpunct und das Band der Verknüpfung für diese ganze Welt der Erscheinung und der Gegensätze ist, so muß darin eben diese Idee, nur auf andere Weise, unmittelbar gegenwärtig seyn. Ihre Gegenwart ist hier der Glaube im engeren Sinne, welcher das ganze Bewußtseyn als blos existirendes aufhebt und an dessen Stelle die Offenbarung des göttlichen Lebens setzt. Denn das Bewußtseyn ist nur dadurch Selbstbewußtseyn, daß es ganz eins mit sich selber ist, und doch ist es immer zugleich eine Ver-

knüpfung relativer Gegensätze, wenn z. B. unser Wollen von dem Begriffe eines Zweckes unmittelbar zur äußeren Darstellung desselben durch die Mittel übergeht. Soll also hier das bewußte Wesen nicht blos theilweise und in Rücksicht der besonderen Verknüpfung eins mit sich selbst, und also auch nicht die bloße Form einer solchen Einheit seyn, welche die Willkür ist, so muß es sich in die Idee verwandeln, oder aufgehoben werden in dasjenige Wesen, welches an sich und vollständig lebendige Einheit mit sich selbst ist, d. h. in das göttliche. Es ist also dieselbe göttliche Idee, welche sich hier zu ihrer eigenen inneren Einheit gleichsam zusammenzieht, und sich dort in die Welt der Gegensätze als Gegensatz und Beziehung mit sich selbst entfaltet. Aber auch hier berührt und durchdringt sie sich vollkommen mit den relativen Gegensätzen und ihren Verknüpfungen. Denn nur in unserm wirklichen Wollen und Denken kann sie sich für uns offenbaren; außerdem bliebe die Willkür, wie der Verstand, eine leere gleichgültige Form, und deren abstracte Einheit würde das göttliche Wesen; und folglich ist es auch hier wieder nur Eine Erkenntniß, und sie unterscheidet sich nur von sich, insofern sie sich zusammenfaßt als Einheit schlechthin, oder in dem einzelnen Acte der Thätigkeit das Relative an den Verknüpfungen aufhebt, dadurch aber auch selbst eine besondere Bedeutung für die Existenz annimmt. Auch bedarf es wohl weiter nicht des Zusatzes, daß sie dieselbe ist mit derjenigen, die sich vorher in die Gegensätze verbreitete.

Hieraus wird nun erhellen, wie die Erkenntniß allerdings Eine ist, aber das um so vollkommener, indem sie sich selbst vollkommener entgegengesetzt ist und sich in ihren Gegensätzen selbst aufhebt. Denn indem sie sich in diesen vernichtet, stellt sie sich selbst in eben diesen Gegensätzen dar, weil sie sich nur unter bestimmten Voraussetzungen aufhebt, also auch nur unter solchen besteht. Halten wir uns demnach in der Sphäre der Beziehungen oder der bloßen Existenz, so wird uns diese nie genügen, und wir werden ihr gegenüber eine Welt der unmittelbaren Wahrheit denken müssen. Den relativen, unvollständigen, nur durch ihren Zusammenhang unter einander bestehenden Thatsachen der einen, die sich nur nach allgemeinen, leeren Regeln und Formen denken lassen, wird sich entgegensetzen eine ewige Wahrheit, die nur als solche ihre eigene Thatsache ist. Weisheit aber wird es seyn, zu erkennen, daß beide Welten dieselbe sind. Denn die relativen Thatsachen und die allgemeine Form, wonach sie gedacht werden, sind nur dadurch wahr, daß sich eine ewige und mit sich selbst einige Wahrheit in ihnen offenbart, und dadurch ihre blos relative Beschaffenheit, so wie ihre Form, als eine blos allgemeine und leere, vernichtet. Aber, was damit eins und dasselbe ist, diese göttliche Wahrheit ist für uns eben nicht an sich, sondern nur durch ihre Offenbarung, das heißt, dadurch, daß sie selbst in ihrer ganzen Allgemeinheit und Einigkeit mit sich selbst eine gegenwärtige Thatsache wird, die von der Schwäche des gemeinen Verstandes auch als eine re-

lative und der leeren Form unterworfene gedacht werden kann.

Sechstes Capitel.

Von der wahren Bedeutung der Philosophie überhaupt.

Daß die beiden Erkenntnißarten zugleich eine und dieselbe, und zugleich einander entgegengesetzt sind, ist im Vorigen gezeigt worden. Der Grund davon ist eben kein anderer, als daß sie Erkenntniß sind. Denn diese ist zwar Einheit und Zusammenhang, aber deshalb nicht todt, noch ohne Gegensatz und Bewegung; sie ist zwar Thätigkeit und Übergang, aber beides so, daß sie sich als eins mit sich selbst zusammenschließt. Hierin liegt alles, was über diese Durchdringung von Einheit und Gegensatz, ohne welche die Erkenntniß nicht als eine vollständige bestehen kann, gesagt worden ist. Diese Beschaffenheit der Erkenntniß macht nun, daß sie in ihrer wirklichen Entwickelung immer von dem Einen oder dem Anderen ihren Ausgang nehmen muß, entweder von dem Bewußtseyn der inneren göttlichen Einheit, oder von den Gegensätzen und Verschiedenheiten der Existenz.

Geht das Denken des Menschen von der göttlichen Einheit aus, so ist ihm dieses das unmittelbar gegenwärtige Princip der ganzen Existenz, und durch sein Bewußtseyn von Gott und göttlichen Dingen ist auch seine ganze Kenntniß der gegenwärtigen Welt bestimmt. Soll

aber dies möglich seyn, so muß ihm die Gottheit immer schon selbst unter den Beziehungen und Verhältnissen der Existenz erscheinen; anders konnte er diese nicht unmittelbar an sie anknüpfen. Denn an und für sich würde die Idee der Gottheit im Gegensatze gegen die gegebene Erscheinung immer nur das Bewußtseyn als bloße Einheit mit sich selbst, und Mittelpunct aller möglichen Beziehungen der Existenz zusammenfassen, nicht aber als Princip der gerade gegenwärtigen und gegebenen. Daher wird die Gottheit umgedeutet in eine der unvollkommenen, relativen Erkenntniß gegenwärtige Existenz. Auf diesem Wege entstehen die höchst unvollkommenen Vorstellungen von der Gottheit, wonach ihre Offenbarungen bloße gemeine Thatsachen und dabei doch göttliche und ewige seyn sollen. Es entsteht die Art des Wunderbaren, worin nichts als äußere Erscheinungen enthalten seyn und diese doch allen Gesetzen dieser Erscheinung widersprechen soll. Weil diese Sinnesart in ihrem allerersten Ursprunge von den Regungen des Glaubens, im höheren Sinne verstanden, ausgeht, so wird sie von Vielen ganz dem unbedingten Glauben oder der Hingebung an diese Widersprüche und an ihre geforderte, aber nie wirklich zu erlangende Vereinigung, zugeschrieben. So wird das Wort Glauben mißverstanden und gemißbraucht, und, was noch weit schlimmer ist, eine andere philosophirende Denkungsart bedient sich dieser Erfahrungen, um allen Glauben, auch den ächten, entweder für Blödsinn oder für Lüge zu erklären. Aber entgehen kann das menschliche

Bewußtseyn, so lange es diese einseitige Richtung hält, dieser Schwäche und Verwirrung nicht.

Wenn dagegen die Existenz mit ihren Beziehungen und den nur unter solchen erkannten Stoffen in der Erkenntniß des Menschen das Übergewicht gewonnen hat, so treibt ihn die wesentliche Natur seines Bewußtseyns, von da aus die innere göttliche Einheit zu suchen. Da er nun hier alle besonderen Erkenntnisse als blos relative auffaßt, so bleibt er bei demjenigen Bewußtseyn stehen, welches in der allgemeinen Form der Verknüpfungen als Einheit mit sich selbst, aber als eine leblose und blos vorausgesetzte beschlossen ist. Wir nennen es die Vernunft. Das Göttliche wird also hier die höchste und vollkommenste, von allen Beziehungen befreite, allen aber zum Grunde liegende Vernunft seyn. Dieser wird zwar die Einbildungskraft ein Leben und eine gewisse Persönlichkeit leihen, aber mit geringem Erfolge; denn unmittelbare innere Gegenwart kann sie nie für das Bewußtseyn erhalten, nie der Stoff einer lebendigen Erfahrung werden. Und so wie sich nun alle in der Existenz vorgefundenen Gegenstände und Begriffe nur in dieser Vernunft finden, so werden sie selbst, wie sie in der Existenz sind, blos vorgefundene Zufälligkeiten, und sind durchaus nicht in eine organische Erkenntniß zu verknüpfen.

Es bedarf nicht vieler Worte, um zu zeigen, daß die Wahrheit in der Mitte liegt. Die Erkenntniß ist, wie sich aus allem Vorigen ergiebt, Einheit der Einheit und ihrer Gegensätze, aber sie ist dies nur als Thätigkeit und

diese ist in ihrer ganzen Bedeutung nur in dem Momente vorhanden, wo sie sich selbst zum Gegensatze schafft, eben dadurch zur Beziehung ihrer Bestandtheile wird und diese doch zugleich, weil sie Einheit ist, wieder als Beziehung aufhebt. Alles Übrige ist bloße Folge der Reflexion, der Trennung desjenigen, was nur Ein Leben in sich selbst ist, durch die Unvollkommenheit unsers zwischen Widersprüchen schwankenden Bewußtseyns. Die Gottheit würde uns eine leere Form der Beziehungen bleiben, wenn sie sich nicht unmittelbar zu einer gegenwärtigen Thatsache erschüfe, und diese Thatsache würde uns wieder eine blos relative, der gemeinen Existenz allein angehörige werden, wenn sich in ihren Gegensätzen das göttliche Wesen nicht als eins mit sich selbst vereinigte und dadurch diese Gegensätze selbst als relative aufhöbe. Dieser mystische Übergang des Wesens in seine Existenz, wodurch es sich selbst wechselsweise als Wesen und Existenz sowohl schafft als aufhebt, ist der wahre innere Lebenspunct der Erkenntniß, und in allen besondern Zuständen derselben, auch in den erwähnten einseitigen Richtungen ist dieser Moment das allein Wahre und wahrhaft Gegenwärtige. Aber wie sich leicht von selbst ergiebt, ist er für uns nur da unter den Bestimmungen und Beziehungen der Existenz, in welcher wir befangen sind, und wir würden gar nicht existiren, sondern jenes ewig seyende und nicht seyende Wesen der Gottheit selbst seyn, wenn es sich nicht so verhielte. Dennoch giebt er sich in unserm Bewußtseyn überall kund, weil wir sonst nie an etwas glauben, auf

etwas als auf Wesentliches uns verlassen würden. Er ist in der Natur die gegenwärtige Nothwendigkeit, im Organismus das Leben, in unserem Wissen das Wahre, im Handeln das Gute, im Hervorbringen das Schöne, im Selbstbewußtseyn die Religion.

So sind wir uns dieser Gegenwart des Wesens zugleich bewußt und nicht bewußt. Wir sind uns ihrer bewußt, insofern sie als Thatsache jedem unserer Zustände seine unmittelbare Wahrheit giebt; nicht bewußt, insofern wir sie eben als solche immer nur in bestimmten Beziehungen denken, indem ja unser Denken überhaupt als ein relatives durch das Hervortreten der Idee aufgehoben wird. Können wir nun in einem jeden Zustande, wo uns die ewige Idee zugleich ganz als gegebene Thatsache erscheint, nicht unterscheiden, was ihr als Idee und was der besondern Beziehung zukommt, in der sie begriffen ist, so wird sie uns mit dieser zusammenfallen und wir werden daher nothwendig in eine jener einseitigen Richtungen gerathen. Aber was in uns den Glauben und die unerschütterliche Überzeugung ausmacht, das bleibt doch jener Lebensmoment der Offenbarung an und für sich. So wahr es uns also um Wahrheit, nicht um Irrthum und Täuschung zu thun seyn muß, so wahr müssen wir streben diesen Glauben auch in jedem besonderen Zustande als das, was er an sich ist, festzuhalten. Dies ist aber nur dadurch möglich, daß er uns auch in allen seinen Beziehungen und nicht blos als gegenwärtige Thatsache zum Bewußtseyn gelange. Nur dadurch wird er uns aus der

einseitigen Richtung der unvollkommenen Verhältnisse herausgehoben und wir erkennen ihn, wiewohl in diese befangen, doch zugleich als das Wesen, welches dieselben überall nach seinem ewigen Gesetze schafft und aufhebt. Es geschieht dieses allein durch ein vollkommenes, aus der Idee selbst sich entwickelndes Denken, und dieses Denken ist Philosophie.

Die Philosophie ist also nichts anders als das Denken über die Gegenwart des Wesens in unserer Erkenntniß und Existenz, oder mit andern Worten, über die göttliche Offenbarung. Unser ganzes gegenwärtiges Leben, insofern es an sich Wahrheit enthält, ist diese Offenbarung selbst, und wir werden uns deren überall bewußt als des Wesentlichen in einem jeden Lebensmomente. Ohne sie würden wir uns in keinem dieser Momente wirklich mit dem Wesen unsers Bewußtseyns gegenwärtig finden, sondern nur theilweise afficirt und von einem Gewebe leerer Erscheinungen umsponnen. Jede Befriedigung durch das Wahre, jeder Genuß am Schönen, jede Beruhigung im Guten kommt uns von diesem Wesentlichen her, insofern es in dem gegebenen Momente in uns gegenwärtig wird. Aber so wie die Idee darin nur durch sich selbst gegenwärtig ist und durch kein zeitliches und relatives Bestreben bewirkt werden kann; wie wir also darin nur das Wahre besitzen, insofern wir ihre Gegenwart auch als eine solche Selbstoffenbarung an sich und durch sich anerkennen: so ist sie doch für den bestimmten Moment immer nur das Wesentliche des gegebenen Zu-

standes, der relativen Verknüpfung und fällt also in diesem Sinne zugleich selbst unter die Beziehungen der Existenz. Daher werden wir uns eben ihrer nur so bewußt, daß wir entweder zwischen Abstraction und bloßer Wahrnehmung schwanken, oder uns darin von dieser oder jener bestimmen lassen. Die Idee muß also auch erkannt werden, wie sie in allen Momenten ihrer Offenbarung dieselbe ist, und wie sie als vollkommene Einheit Gegensätze in sich selbst enthält, welche sie erst fähig machen sich an die Existenz anzuschließen und diese in sich aufzunehmen. Das Denken, wodurch sie zu diesen Gegensätzen entwickelt und in denselben wieder mit sich selbst vereinigt wird, ist eben die Philosophie. Durch sie kommt uns also erst die Idee in ihrer ganzen Bedeutung zum Bewußtseyn und nicht blos in der, welche ihr der bestimmte Moment der Existenz giebt. Durch sie wird uns zur deutlichen Einsicht, was uns vorher zwar wesentlich gegenwärtig, aber doch immer noch durch besondere Zustände und Beziehungen getrübt war.

Das Philosophiren ist also keinesweges ein willkürliches Unternehmen, sondern ein nothwendiges und unausweichliches. Es soll nicht blos dazu dienen, unserer Erkenntniß eine besondere Ausbildung zu geben, deren sie allenfalls auch entbehren könnte, sondern ohne dasselbe wäre sie gar nicht einmal Erkenntniß zu nennen, und selbst die Offenbarung der Idee wird ohne sie entstellt und verwirrt. Wir können nichts Wesentliches erkennen, nichts mit voller Beruhigung, die weiter nicht anzufech-

ten wäre, für Wahrheit halten, ohne Philosophie. Sie ist der Glaube selbst, aber in seiner Gestalt als Einsicht gefaßt, wenn er in der andern als Erfahrung vorkam. Es kommt endlich gar nicht auf unsern Entschluß an, ob wir philosophiren wollen oder nicht, sondern wir müssen es, getrieben durch eine innere Nothwendigkeit unserer Natur. Denn das Bewußtseyn in seiner reinen Einheit mit sich selbst kann sich bei den relativen Gestalten, in welchen ihm die Ideen erscheinen, nicht beruhigen; es würde sonst sich selbst aufgeben müssen, was unmöglich ist. Wer sich also nicht entschließen will mit gutem Willen zu philosophiren, oder sich an eine so gefundene Philosophie anzuschließen, der muß dennoch sein Heil darin versuchen, und wird nun getrieben sich mit einem unglücklichen Ersatze zu begnügen und dadurch den Glauben selbst zu entwürdigen.

So wie aber die relative Art der Erkenntniß nicht eher zu einem Momente der Beruhigung kommt, als bis sie auf die Gegenwart der alles abschließenden Idee gelangt ist, so ist auch kein Denken über die Idee als Wesen für wahre Philosophie zu achten, bis es in sich selbst die Existenz erreicht und es so weit gebracht hat, daß ihm die Idee zugleich eine unmittelbar in der Existenz gegenwärtige Thatsache geworden ist. Denn nur so kann sie sich in die Existenz auflösen, und zugleich durch Aufhebung derselben sich selbst als gegenwärtiges Wesen wieder herstellen. Eine Philosophie, die als Allgemeines immer noch über der Existenz als einer Möglichkeit von

Besonderheiten schwebt, ist noch immer abstracte Form und hat ihr Ziel noch nicht erreicht, eben so wenig wie diejenige, die noch immer der Voraussetzung besonderer Thatsachen bedürfte, und nur ein reflectirendes Nachdenken über diese bliebe. Die wahre Philosophie muß das Gegenwärtige in dieser Existenz, sowohl die bloße Erscheinung als die Offenbarung der Idee darin, nicht mehr ansehen als ein zufällig Gegebenes, das aus einer unendlichen Möglichkeit der leeren Abstraction gerade als dieses herausgehoben sey; sondern sie muß es als die erschöpfende Gegenwart des Ewigen unserer bewußten Einsicht bestätigen. Und eben so wenig darf sie den allgemeinen Zusammenhang der Dinge in dieser Welt und die Gesetze desselben als an sich leere Regeln anerkennen, die nur auf Stoffe, wie sie vorkommen, anzuwenden wären; sondern sie muß diesen Zusammenhang in gegenwärtiger Thatsache vollständig aufzeigen. Nur ist diese Thatsache nicht die des gemeinen Bewußtseyns, welche nur als eine relative aufgefaßt werden kann, sondern die absolute Thatsache, von welcher eben unsere ganze gemeine Erkenntniß nur die relative Entwickelung ist.

Dieses ist es freilich, was den Menschen am schwersten eingehen will, und weshalb sie lieber die Philosophie ganz aufgeben oder sich mit einer verkehrten begnügen. Sie kleben so sehr an der relativen Erkenntniß, daß sie sich nicht einbilden können, eine Thatsache, die sich freilich von ihrem Standpuncte aus auch als etwas blos Zufälliges und Zeitliches betrachten lassen muß, sey

zugleich eine ewige Wahrheit. Und doch, ohne die Fähigkeit, dieses zu fassen, wo bleibt der Glaube, der ja einzig und allein hierauf beruht? Immer kommen sie wieder darauf zurück, die einzelne Erscheinung, in ihrer beschränkten zufälligen Gestalt, sey doch nicht einerlei mit dem allgemeinen Begriffe, oder mit dem inneren, wesentlichen Gesetze, wonach alles geschieht. Wäre das, so wäre freilich gar keine Existenz; aber die vorgefundene Existenz wäre ja auch nichts, wenn in ihr nicht die Idee als wahre Einheit gegenwärtig wäre; und soll das seyn, so muß in der Thatsache, worin diese gefunden wird, auch der Begriff sich mit der besonderen Erscheinung vollständig durchdringen.

Haben wir nun aufgezeigt, daß die Philosophie nichts anders ist als das Denken, welches die göttliche Offenbarung für uns zum Gegenstande bewußter Einsicht macht, und daß sie deshalb sich erst vollendet, wenn sie sich zugleich ganz als Thatsache gestaltet, so liegt darin schon, daß sie zwar eben sowohl wie die göttliche Idee selbst, an sich nur ewig eine und dieselbe ist, daß sie aber in dem Bewußtseyn der Menschen, oder in ihrer eigenen Existenz, ebenfalls verschiedene Gestaltungen annehmen muß; denn sonst würde sie in diesem Bewußtseyn niemals wahrhaft gegenwärtig seyn. Es giebt daher zwar nicht mehrere Philosophien, aber mannigfaltige Verwandlungen der einen und selben, welche ihre Geschichte bilden. Wer annimmt, daß er die absolute, ewige

und für die Zukunft unabänderliche Gestalt der Philosophie getroffen habe, muß sich selbst gestehen, daß er keine eigene habe; denn eine eigene ist nur die, welche zugleich dem ganzen gegenwärtigen Bedürfnisse unsers Gemüths genügt und eben dadurch sich zugleich als eine besondere kund thut. Doch giebt es auch überall Abweichungen, welche den Pfad der Philosophie ganz verlassen und in die leere Abstraction oder die gemeine Wahrnehmung, in die Form oder den bloßen Stoff ausschweifen. Lassen wir diese bei Seite, so können wir uns unendliche Verwandlungen ächter Philosophie denken, welche zu verwerfen eben deshalb ungerecht und widersinnig seyn würde. Dennoch kann wieder für einen jeden gegebenen Zustand und Lebensmoment nur Eine Art, die Philosophie zu fassen, die richtige oder die beste seyn, da sie ja ganz in ein bestimmtes und gegenwärtiges Bewußtseyn übergehen muß. Werfen wir also einen Blick auf andere Gestaltungen der Philosophie und zeigen wir diese als ungenügend auf, so gilt das nur für unser gegenwärtiges Bedürfniß, dessen Forderungen aber auch für uns schlechthin entscheidend sind. Denn ohne dessen Befriedigung ist für uns keine Wahrheit, kein Glaube, keine Beruhigung. Für den gegenwärtigen Standpunct aber geben sich diese ungenügenden Bestrebungen auch daran kund, daß sie sich hier mit der vorher bemerkten Unphilosophie auf eine oder die andere Art verknüpfen, weil sie eben durch sich selbst diesen Standpunct nicht voll-

ständig ausfüllen. Wie dieses zu erkennen sey, haben wir nun zunächst aufzuweisen.

Siebentes Capitel.

Von dem Verhältniß des ächten Weges der Philosophie zu den Ausweichungen im Allgemeinen.

Bei den allermeisten Menschen ist das herrschende Vorurtheil dieses: die Philosophie könne und solle nur das Allgemeine in unseren Erkenntnissen bestimmen, gebe nur die allgemeine Regel, die Erfahrung gebe das Besondere. Und obwohl sie selbst, wo sie sich leerer Abstractionen bedienen sollen, einsehen und darüber jammern, daß man nichts damit anfangen kann, so halten sie doch wieder den für keinen Philosophen, der sich nicht in recht schalen Allgemeinheiten herumtreibt.

Was ist denn das Allgemeine? die abstracten Begriffe? Diese sind nichts ohne die dazu gehörige Mannigfaltigkeit und gehören eben sowohl zu dem Stoffe der gemeinen Erkenntniß wie diese. Ist es die bloße logische Form der Verknüpfung des Allgemeinen und Besonderen? Diese existirt nicht einmal als Form ohne die allgemeinen und besonderen Stoffe, welche sie verknüpft, und giebt überhaupt nur eine Erkenntniß durch die Modificationen, in welche sie durch diese Verknüpfungen tritt. Doch vom Materialismus und Formalismus ist schon gesprochen worden, und es ist leicht einzusehen, daß diese

Ansichten nur in einer Zeit des gänzlichen Mißverstandes für Philosophie gehalten werden konnten.

Aber die Stoffe werden durch die Form blos beziehungsweise verbunden. Im Innersten liegt die Idee als Einheit der Stoffe selbst, und also auch der Form mit ihnen; sie offenbart sich in den relativen Verknüpfungen, insofern in diesen doch nothwendig auch ein wahres Zusammenfallen der Gegensätze enthalten seyn muß, und zugleich offenbart sie sich im Bewußtseyn, als wahre Einheit desselben mit sich selbst, durch den Glauben. Diese Offenbarungen der Idee in unserm Erkennen hält niemand für Philosophie. Manche nennen sie unmittelbare Anschauung, Inspiration, Begeisterung; andere wieder Gefühl, Ahndung, Sehnsucht, je nachdem sie mehr zum unmittelbaren Ergreifen dieser Äußerungen des Wesentlichen, oder mehr zu der Welt der Gegensätze und Beziehungen gewandt sind. Es hält sie aber niemand für Philosophie, weil man sich mit Recht unter dem Philosophiren ein Denken vorstellt, und es einleuchtet, daß diese die ächten, ja die eigentlichen Thatsachen unsers wahrhaften Daseyns für die höchste Erfahrung sind, wovon wir in der Sphäre der Beziehungen nur den hin und her geworfenen Widerschein auf dem matten Grunde der Form erblicken.

Nun ist die wahre Thatsache schlechthin und an und für sich unser Bewußtseyn selbst, wie es in der Mitte der reflectirten Erkenntniß und der sich offenbarenden Idee als Einheit beider liegt. Denn nur da ist die volle ge-

genwärtige Wahrheit. Aber diese Thatsache ist nicht für uns da, sondern allein für Gott. Denn in diesem Puncte ist die ewige Idee untrennbar Eins mit der Existenz. Wir aber sind in den relativen Momenten der Existenz befangen; deshalb ist diese ewige Thatsache oder Gottes Daseyn für uns nur durch Offenbarung, das heißt, eben durch den besondern Act, wodurch er unsere bedingte und darum in ihrer formalen Beschaffenheit nichtige Existenz aufhebt. Und eben diese Offenbarung ist es auch allein, wodurch das Daseyn Gottes unsere ganze Gegenwart durchdringt; ohne sie würde uns dieses Daseyn leere Abstraction bleiben.

Können wir nun diese ewige Thatsache nicht erfahren, sondern nur ihre Offenbarung, ist aber diese auch eine Einwirkung und Aufhebung von Gegensätzen auf und durch einander, so müssen wir jenes Ewige denken können, insofern es in diesen Gegensätzen der Offenbarung als eins und dasselbe enthalten ist. Denn könnten wir es nicht so denken, so würde uns die Offenbarung wieder in die Gegensätze der Existenz auseinanderfallen, wie gezeigt worden ist. Dieses Denken ist die Philosophie. Nun könnte man sagen, das Ewige werde hier wieder die blos formale Verknüpfung der Gegensätze, welche sich in der Offenbarung durch eine Thatsache bestimmen, und so habe die Philosophie es denn doch mit einer bloßen Form, nur einer andern Art, als die des gemeinen Verstandes ist, zu thun. Allein was in der Offenbarung in einander übergeht, ist ja nicht das Allge-

meine und Besondere, sondern die Idee selbst und die Existenz überhaupt. Also ist auch in diesem Denken das Ewige nicht als ein blos Formales enthalten, das beliebige Stoffe verbände; sondern es sind die ganz bestimmten, oder vielmehr einzigen, in der Offenbarung nothwendig und allein enthaltenen Stoffe, welche die Einheit des Ewigen mit sich selbst sind, nur im Acte des Überganges auf sich selbst ergriffen. Folglich kann auch dieses Denken, das wir Philosophie nennen, nicht blos Allgemeines oder Formales, sondern nur das Denken eines und desselben ewigen Actes seyn. Die Philosophie muß also in ihrem Denken selbst ganz Thatsache werden, aber diese Thatsache ist an sich freilich keine relative, der gemeinen Erscheinung, sondern die ewige der Offenbarung; insofern aber diese Existenz in dem bestimmten Momente der Verknüpfung ihrer Gegensätze sowohl schafft als aufhebt, kann sie ebenfalls vom gemeinen Standpuncte aus betrachtet werden und als eine relative erscheinen. Hienach wird es verständlich seyn, wenn ich mit wenigen Worten hinzusetze: daß es eine Erfahrung der Offenbarung, d. i. eines göttlichen Daseyns, welches die Existenz sowohl schafft als aufhebt, und eine Philosophie neben einander giebt, das rührt blos daher, daß wir nicht das Ewige selbst sind. In ihm ist beides auf eine uns unbegreifliche Weise dasselbe. Aber beides ist deshalb auch für uns unwahr, wenn nicht beides in einander übergeht. Die Offenbarung erhält für uns nicht das Bewußtseyn des Ewigen, wenn wir dasselbe nicht philosophirend darin

denken; das Philosophiren bleibt uns immer ein Formenspiel, wenn wir dadurch nicht das in der Offenbarung liegende Wesen denken, das heißt, die Philosophie bis zu ihrer eigenen Thatsache oder zur Erfahrung ihrer Wahrheit führen. Nur durch diesen Übergang in einander macht uns beides zur Theilnahme am Ewigen fähig.

Halten wir nun diese ganze Vorstellungsart in ihrem Zusammenhange fest, so werden wir uns bald durch das Gewirre der unvollkommenen Ausweichungen des Philosophirens von dieser wahrhaften Bahn hindurchfinden können. Wenigstens werden wir leicht die Hauptabweichungen, die hier am nächsten liegen, übersehen, und unser gegenwärtiger Zweck erfordert es auch nur, vor diesen zu warnen und zu hüten. Der wesentlichste Fehler liegt nämlich immer darin, daß die Philosophie sich selbst als ein Denken der Offenbarung oder ihres Inhalts verkennt, und deshalb auf das falsche Streben geräth, entweder das Ewige sich selbst als einem Denken über dessen Existenz blos vorauszusetzen, oder seine Gegenwart in der wirklichen Welt durch ihre zum Behuf des bloßen Denkens gemachte erste Annahme zu ersetzen. Was hierin liegt, wird sich sogleich näher zeigen.

In jeder unvollkommenen Philosophie, nehmen wir sie auch nur für einen bestimmten Zustand so, kommt nicht alles zum Bewußtseyn, was dazu kommen muß, sondern es bleiben dunkle Voraussetzungen übrig. Welche diese seyen, das wird durch die Umstände und den Gang der Zeit bestimmt. Aber diese Voraussetzungen müssen

von einem jeden, der ein solches System studirt, noch besonders hinzugedacht werden; bei den Erfindern waren sie unbewußt oder wenigstens unentwickelt gegenwärtig, weil sie sonst auf keine Weise ihren Behauptungen einen lebendigen Inhalt hätten unterlegen können.

Am meisten fällt dieses auf bei jeder Art von Skepticismus: denn da man sich selbst und dieses, daß man zweifle, nicht bezweifeln kann, so ist es unmöglich, die Gewißheit von Erkenntnissen zu bezweifeln, wenn man nicht eine andere Art derselben im Hintergrunde hat, an die man mit um so festerer Überzeugung glaubt. Zeno hätte niemals die Nichtigkeit der Erkenntnisse von der wirklichen Welt an ihren Gegensätzen und Widersprüchen aufzeigen können, wäre ihm nicht die Eleatische Einheit unumstößlich gewiß gewesen; und eben so wenig hätte Hume den wesentlichen Zusammenhang von Ursache und Wirkung geleugnet, wenn er nicht vollkommen überzeugt gewesen wäre, daß alle unsere darauf beziehbaren Vorstellungen durch bloße sinnliche Wahrnehmung erworben werden. Aber diese Voraussetzungen werden nicht mit in die Überlegung hineingezogen, sondern dienen als die verborgenen Kräfte, welche die ganze Speculation bewegen, die eben deswegen als solche nicht zu ihrer Reife kommen kann. Die kritische Philosophie, die man immerhin auch als eine Art von Skepticismus ansehen kann, täuscht sich auf ähnliche Weise. Indem sie die Möglichkeit einer wesentlichen und absoluten Erkenntniß in dem Erkenntnißvermögen selbst suchen will, muß sie dieses

Vermögen schon von dem Acte dieser Erkenntniß selbst absondern, und also diesen voraussetzen, während sie sich mit seiner Zerlegung beschäftigt. Deshalb wird sie denn auch ganz leer und blos formal, wenn sie sich auf die Ausbildung einzelner positiver Theile der Wissenschaft wendet.

Eben dasselbe findet aber auch statt bei solchen Systemen, die wirklich von einer positiven Erkenntniß ausgehen, wenn sie sich nicht ganz im Mittelpuncte des Bewußtseyns halten, sondern diese oder jene einzelne Seite desselben nach einem einseitig aufgefaßten Bedürfnisse hervorheben. Faßt z. B. der Idealismus die sich selbst offenbarende Idee blos auf als Einheit des Bewußtseyns mit sich selbst, so wird ihm zwar die leblose Vernunft zur Thätigkeit, aber doch zu einer solchen, welche nicht allein diese an sich regungslose Vernunft als Grundlage, sondern sogar eine äußere Veranlassung zum Wirken immer noch voraussetzen muß. Umgekehrt setzt der neue Realismus diese Vernunft als bloße Einheit des Subjectiven und Objectiven hin; aber um sie zerlegen zu können, worauf er allein hinausgeht, muß er eine geistige Thätigkeit der ursprünglich lebendigen Einheit, die er daraus nicht ableiten kann, in der Stille voraussetzen. Beide Systeme haben zu Paradoxien veranlaßt, welche unser Geschlecht, das eigentlich einen ganz andern Hang hat, nur auf ganz kurze Zeit schütteln konnten; und darum hat sich ein gleichmäßiges, intellectualistisches Bestreben um so fester gesetzt. Es wirkt dieses durch den Ver-

stand und die Beziehungen, die diesem zugänglich sind, und schließt sich bald an den Formalismus, bald an den Kriticismus an. Aber es ist nicht und will nicht formal seyn, sondern immer wahren Inhalt besitzen, welches denn nicht anders geschehen kann, als indem es eine ursprünglich innere, wesentliche Anschauung voraussetzt, die allen seinen Beziehungen als wahrer Stoff zum Grunde liege, wenn es sich diese Annahme auch nicht immer gesteht.

Es ist nach allem, was oben gesagt worden, wohl klar, daß alle diese Gestaltungen, den Keimen nach, die in ihren bewußten Entwickelungen und unbewußten Voraussetzungen liegen, Philosophie seyn können, die aber in ihnen nicht ihre volle Reife gewonnen hat. Eben so klar wird es aber nun auch seyn, daß diese Reife nur dann eintrete, wenn die erste Grundlage und Voraussetzung selbst wieder zur Thatsache und vollen, lebendigen Erfahrung geworden ist.

Achtes Capitel.

Von gewissen besonderen, ungenügenden Standpuncten.

Wenn ich nunmehr noch etwas näher eingehe auf gewisse Standpuncte der Philosophie, die ich nicht als genügend ansehen kann, so versteht sich aus dem bisher Gesagten von selbst, daß ich dabei meinen eigenen zum Grunde lege und immer das im Auge habe, was gegenwärtig das Heil der Philosophie erfordert. Nicht von

der Unphilosophie will ich sprechen, denn diese konnte hier nur kurz abgewiesen werden, wie es schon geschehen ist; sondern von der Philosophie selbst, insofern sie nur nicht bis zu dem Puncte durchdringt, den ich als den wesentlichen Lebenspunct derselben erkenne, und der nicht eher als solcher einleuchten kann, als bis er selbst in das philosophirende Bewußtseyn wirklich eingetreten ist. So betrachtet, würde mir selbst Platon nicht genügen, so wie keinem Menschen irgend eine fremde Überzeugung genügt, wenn er sie nicht zu der seinigen machen kann, sondern in ihm selbst eine andere aufsteht. Wie ich mir aber den Zusammenhang der verschiedenen Systeme im Großen und Ganzen denke, davon kann hier nicht die Rede seyn.

Es kann überhaupt keine Philosophie geben, welche nicht eine Aufhebung der relativen Erkenntniß in eine wesentliche Einheit der Gegensätze anerkennte. Nur darin kann das Unvollkommene liegen, daß man diese Aufhebung bald ganz positiv, bald ganz negativ denkt, und sie eben deshalb bald von dieser, bald von jener besondern Seite beginnen muß. Darüber verliert man eben den Moment der Verwandlung, der doch allein der wahre Act der Erkenntniß ist, in welchem ihre Gegensätze zugleich Eins sind und einander aufheben, setzt diesen Act blos als gegeben voraus und betrachtet ihn einseitig.

Wenn die Philosophie von der bloßen Einheit des Selbstbewußtseyns ausgeht, warum thut sie es anders, als weil sie hier, wenigstens in einem besondern Sinne, eine Einheit desselben mit sich selbst findet, worin die Er=

kenntniß einig geworden und alle unvollständige und blos relative Verknüpfung aufgehoben ist. In der That, das, wodurch ich mich als mich selbst erkenne und weiß, daß ich i ch bin, ist ein Punct in der Erkenntniß, worin nicht allein das Subject sein eigenes Object, sondern auch das Subject sein eigenes Prädicat, der Begriff seine eigene Besonderheit ist. Aber es fragt sich, wie sich diese Erkenntniß in mir erzeugt, und auf welche Weise sie nun mit den relativen Gegensätzen sich verbindet und diese aufhebt. Nun ist es klar, daß wir zu diesem Bewußtseyn unserer eigenen Einheit mit uns selbst nur gelangen, insofern dasselbe thätig ist und sich mit sich selbst verbindet. Soll es das, so muß es von sich getrennt gewesen seyn, welches auch der Fall ist, indem seine Einheit durch die Mannigfaltigkeit der Außenwelt ins Unendliche zersplittert wird. Es kann sich also als Einheit mit sich nur auffassen im Gegensatze und Widerspruche gegen diese Außenwelt. Wird es aber blos in diesem Sinne als Einheit betrachtet, so ist es als solche nur eine leere Form, die an ihrer stufenweisen Erfüllung durch jenen mannigfaltigen Stoff erkannt wird. Hiemit ist aber auch wieder die wahre Einheit mit sich selbst aufgehoben. Um also diese zu retten, muß angenommen werden, daß jenes einige Bewußtseyn selbst diese Außenwelt schaffe, und indem es dieselbe durch sein Handeln stufenweise auch wieder aufhebe, sich nur mit sich selbst vereinige. Dazu aber ist nöthig die Voraussetzung einer ursprünglichen Einheit oder Vernunft, welche sich nur in dieser Thätigkeit

entwickele, die selbst aber niemals wirklich erkannt oder erfahren werden kann; und außer dieser ist noch unentbehrlich ein unbekannter äußerer Anstoß, der diese Einheit zur Thätigkeit und zum Hervorbringen veranlasse. So wird die Vernunft, welche doch als das einzige an sich Seyende anerkannt wird, hier nie etwas Wirkliches. Nur in ihren besonderen Äußerungen ist sie da, und diese, welche durch sie aufgehoben werden sollen, sind wieder durch ein Unbekanntes vermittelt, dessen Wegräumung undenkbar ist.

Im Wesentlichen wird der Erfolg nicht günstiger seyn, wenn wir, um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, die Einheit des Bewußtseyns mit sich selbst gleich in die Gegenstände versetzen, oder selbst als ein in sich begründetes Seyn hinstellen. In allem was ist, wird diese Philosophie sagen, ist das eigentlich Wesentliche, das Ansich, die Vernunft, die Einheit des Subjectiven und Objectiven, oder des Allgemeinen und Besonderen, oder des Endlichen und Unendlichen, oder wie man sonst diesen Gegensatz einseitig fassen kann. Aber als eine solche reine Einheit besteht diese Vernunft oder dieses absolute Seyn nirgend; alle Mannigfaltigkeit ist daher nicht Veränderung ihres Wesens, welches schlechthin überall dasselbe ist, sondern blos ein relatives Überwiegen des einen oder andern Bestandtheiles. Nun mögen die daraus entstehenden Gegensätze noch so kunstreich mit einander verbunden werden, es mag noch so sehr darauf gehalten werden, daß in jeder ihrer Verbindungen das Durchscheinen der ur-

sprünglichen Identität bemerkt werde, so wird diese doch immer nichts anderes werden als eine bloße Form der Einheit und Verknüpfung, nur daß der Stoff hier als Modification und Zerlegung dieser Form selbst betrachtet wird. Daher entsteht nothwendig die Gestalt eines Schema, in welche sich diese Einheit ausbildet, und dessen bestimmende Gegensätze noch dazu am Ende aus der Wahrnehmung genommen seyn müssen, weil die ursprüngliche Identität an sich kein relatives Überwiegen ihrer Bestandtheile in sich enthält. Die Vernunft bleibt daher auch hier etwas blos Vorausgesetztes, etwas ganz Formales; sie kann sich in der Wirklichkeit nie wieder erzeugen, weil sie das Relative, wodurch sie zu derselben geweckt wurde, nie wieder los werden kann. Daher wird hier auch niemals eine irgend genügende Ansicht des Sittlichen zu Stande kommen. Denn es wird nie, auch nicht mit allem ersinnlichen Aufwande von Umwegen der Construction, oder von analogen Bildern, begreiflich zu machen seyn, wie die ursprüngliche Einheit der Gegensätze, nachdem einmal das Relative hinzugegeben ist, wirklich werden, oder zum factischen Bewußtseyn gelangen kann.

Es wäre wohl eine sinnlose Anmaßung, wenn man behaupten wollte, durch diese kurzen Betrachtungen seyen die Systeme, welche man etwa auf die ausgedrückten Grundbegriffe beziehen könnte, widerlegt. Vielmehr wird einleuchten, daß davon auch nicht einmal die Rede seyn kann, da ich ja hinlänglich erklärt habe, daß ich nur bemüht bin die wahre Richtung und Bestimmung der Philoso-

phie, wie ich sie erkenne, deutlich auszusprechen, und mich dabei nur der möglichen und freilich auch wirklichen Seitenbewegungen bediene, um so kurz und doch zugleich so bestimmt als möglich zu seyn. Man könnte mir sogleich einwenden, jene aufgezeigten Voraussetzungen seyen nie die Absicht solcher Systeme gewesen; es komme diesen nie darauf an, die empirischen Verhältnisse aufzustellen, welche sich daraus ergeben, sondern sie hielten dabei das Absolute im Auge, welches zuletzt mit den hinzukommenden Relationen wieder zusammenfallen müsse. Ich habe nie bezweifelt, daß es sich so verhalte, und eben deswegen gestehe ich ja solchen Systemen zu, Philosophie zu seyn; aber ich behaupte, daß sie die Philosophie nicht zum Abschlusse bringen, daß sie vielmehr innerhalb des vollständigen Kreises derselben eine beschränkte Bewegung nach einer einseitigen Richtung machen, und daß sie deshalb in ihren Erfolgen zuletzt wieder in den Zustand der gemeinen Erkenntniß zurückfallen müssen, sobald das Bewußtseyn im Ernste darauf dringt, sein wahres und letztes Bedürfniß vollständig zu befriedigen.

Neuntes Capitel.

Fortsetzung des Vorigen.

Nicht anders wird das zu verstehen seyn, was wir nun über die Ansicht zu sagen haben, die sich in der Mitte des Denkens selbst hält, aber weil sie diesem Den=

ken seine eigene Einheit als etwas blos zum Grunde Liegendes voraussetzt, nicht dahin gelangen kann die bloßen Beziehungen desselben völlig in die Gegenwart jener Einheit aufzulösen. Die vorher angeführten Vorstellungsarten hatten die Absicht, der Philosophie einen ganz bestimmten positiven Inhalt zu geben, oder mit andern Worten, die ganze Wirklichkeit durch Philosophie zu bestimmen. Das absolut mit sich selbst einige Ich soll z. B. Alles seyn; alle zerstreute Mannigfaltigkeit soll auf dieses zurückgeführt werden, es selbst soll sich als das einzige an sich Wahre darstellen und der ganzen Welt seinen Charakter ausdrücken. Oder auf der andern Seite sollen wir die volle Einheit der Gegensätze in jedem Puncte der wirklichen Welt als die eigentliche Wahrheit aufzeigen können. Die Folge davon ist der Widerspruch, daß die Wirklichkeit nichts mehr für sich ist, sondern ein bloßes Hinderniß und eine Trübung der Wahrheit, und daß sie doch gesetzt werden muß, wenn bei jener angeblich höchsten Wahrheit überhaupt etwas gedacht werden soll. Daher entsteht es denn, daß einem jeden natürlichen und unbefangenen Menschen ein solches System höchst willkürlich und aus besonderer Absicht herbeigeholt vorkommt. Aber da die stumpfe Welt aufgerüttelt seyn will, so sind ihr die Paradoxien recht, und die Anhänger solcher Vorstellungsarten setzten oft grade darein ihren vorzüglichsten Werth. Natürlicher und einfacher geht zuerst offenbar derjenige zu Werke, der die Erkenntniß durch Gegensätze und Beziehungen nicht auf solche Weise ableugnet, son=

dern, weil er sich einmal in derselben vorfindet, auch das Denken im eigentlichen Sinne des Worts als das rechte Instrument der Philosophie annimmt und demselben seine wahre innere Einheit zum Grunde legt. Wenn er nur nicht diese Einheit blos voraussetzt, damit zuletzt ihre wahre Gegenwart und Wirklichkeit ableugnet und so zu noch künstlicheren Umwegen genöthigt wird.

Ein wahres Denken, mit der Überzeugung, daß man etwas denke, oder daß das Denken wirklich einen Inhalt habe, der etwas an sich sey, ist ganz unmöglich, ohne die gewisse Annahme, daß in den Gegensätzen, durch welche wir denken, eine wahre ursprüngliche Einheit, nur in der Zersetzung ihrer in Wahrheit ganz gleichartigen Bestandtheile enthalten sey. Aber sobald diese Einheit vorausgesetzt wird, entsteht auch sogleich ein Widerspruch zwischen derselben und den relativen und unvollständigen Verknüpfungen, die unser gemeines Denken ausmachen. Durch diese Beziehungen erhalten die Stoffe der Erkenntniß erst diejenigen Bestimmungen, welche auf dem Wechsel des Einfachen und Mannigfaltigen, des Gleichartigen und Verschiedenen, des Allgemeinen und Besonderen, und auf der gegenseitigen Einwirkung dieser Gegensätze auf einander beruhen. In jener inneren Einheit aber, welche der möglichen Verbindung aller dieser Stoffe zum Grunde gelegt werden muß, ist alles dieses nicht enthalten. Sie ist diejenige Substanz, die allen ihren Bestimmungen vollkommen adäquat ist, in welcher Einheit und Mannigfaltigkeit gänzlich in einander aufgehen, die ganz sich selbst

genügt, durch sich selbst ist, was sie ist, und auch nur durch sich selbst, nicht aber durch etwas außer ihr begriffen werden kann. So scheint sie denn völlig unvereinbar mit jenen relativen Gegensätzen. Anstatt nun sich dieser Substanz wieder als thätiger Verknüpfung der Erkenntniß mit sich selbst bewußt zu werden, kann die Philosophie sie hinstellen als das einzig in sich Lebendige, welches auch in den relativen Erkenntnissen das allein Wahre sey; oder sie kann sich auch in die verknüpfende und sondernde Thätigkeit des Verstandes versetzen und diese als ein Zerlegen der ursprünglichen Einheit betrachten. Immer aber wird sie so das Wahre nur halb ergreifen, und besonders nie dasselbe für sich zur unmittelbaren Gegenwart des Bewußtseyns bringen können, ohne die es doch eigentlich nicht mehr das Wahre bleibt.

Denken wir uns jene absolute Substanz völlig in sich abgeschlossen, so ist alles, was zu den mannigfaltigen Bestimmungen unsers Bewußtseyns gehört, eigentlich nur scheinbar da; höchstens sind sie für Modificationen der Substanz anzusehen, welche nur insofern sind, als sie zur Einheit mit der Substanz zurückgeführt werden können. Da nun diese ununterscheidbare Einheit nicht in Thätigkeit und Wirklichkeit wahrgenommen, sondern nur als enthalten in allem gedacht wird, so ist auch unser Bewußtseyn etwas Wahres und Ewiges, nicht insofern sich das ewige Wesen durch lebendige Thätigkeit in den Inhalt desselben verwandelt, sondern nur, wenn wir in uns dieses Wesen als das einzige wahrhaft Seyende über-

haupt denken, also im Grunde immer nur als die reinste Abstraction. Daher kann sich auch unsere sittliche Sinnesart und Besserung immer zuletzt nur darauf beziehen, daß wir von aller Besonderheit unserer mannigfaltigen Existenz abstrahiren und uns so dahin bringen, uns ganz oder einen einzelnen und untheilbaren Moment des Seyns jener ewigen Substanz vorzustellen. Man könnte meinen, dieses sey auch eine unmittelbare Gegenwart, ein Hervortreten derselben in uns; aber dem ist nicht also. Die Substanz war schon eben so gut in uns, als wir uns als etwas Relatives dachten; ihr Leben und ihre Gegenwart bleibt uns aber auch fremd, wenn wir uns in sie aufgehend denken; denn wir müssen uns nur als unsern eigenen bestimmungslosen Begriff reinigen, um uns zu ihr zu erheben. Dadurch verschwindet uns eigentlich auch unser eigenes Bewußtseyn, als ein wirkliches und einzelnes: denn was es an sich ist, das ist nur die ewige Substanz selbst; was es als relatives ist, das ist es blos durch seine Verhältnisse zu anderen relativen Gegenständen der Erkenntniß. Was es ist, insofern es in sich selbst Eins, und doch ein lebendiges, einzelnes und gegenwärtiges ist, das erfahren wir nicht, und darum allein muß es uns doch eigentlich zu thun seyn.

Diese Ansicht kann man nicht formal nennen: denn obgleich die Rede von einer höchsten Abstraction ist, so ist diese doch nicht allein Form, sondern zugleich der Inhalt selbst; wäre das nicht, so wäre auch hier gar nicht wirkliche Philosophie. Auch die andere Modification dieses

Zustandes, die wir angedeutet haben, ist nicht blos formal, wenn nämlich die ursprüngliche Einheit oder Substanz aufgelöst wird in die Beziehungen des Denkens, aber doch so, daß sie immer den Stoff dieser Beziehungen und ihre eigentliche Wahrheit ausmacht. Es ist gewiß, das Denken über die Welt der Existenz ist uns blos etwas, insofern wir uns dabei bewußt sind, daß die Ergebnisse desselben absolute Realität haben, d. h. im Grunde nur, daß darin die wesentliche Einheit zerlegt sey. Nun aber hält sich die Denkart, von welcher wir jetzt sprechen, blos in den Beziehungen und Gegensätzen. Zwar faßt sie dieselben nicht blos auf, insofern sie nur einen relativen und formalen Werth haben, sondern sie erkennt darin die Übereinstimmung der Idee mit sich selbst, und bildet sich also daraus auch ein System von der Gegenwart der Idee in diesen Beziehungen; aber es ist immer nur die zerlegte, die nur mit sich selbst und ihren verschiedenen Bedeutungen zu vergleichende Idee. Als lebendige Einheit kommt sie nicht zur Gegenwart, sondern wird blos vorausgesetzt. Sie wird nicht im Bewußtseyn als Wesen und blos als sie selbst wahrgenommen und erfahren, sondern nur an ihren einzelnen Äußerungen bemerkt und erkannt. Und der Grund hievon ist einzig und allein, daß das Bewußtseyn sich selbst nur auffaßt in seiner Existenz, in seinem Handeln, welches immer in Gegensätzen befangen ist, nicht aber in seinem inneren, mit sich selbst ganz einigen Wesen.

Aus diesem Zustande folgt nun Zweierlei. Das Erste

ist, das eine solche Philosophie durchaus nicht auf etwas Formales oder Negatives hinausgehen will. In der Sittenlehre zum Beispiel will sie nicht als letztes Ziel ein solches leeres Selbstbewußtseyn aufstellen, wie der Idealismus, sondern bestimmte, materiale Gebote. Nun aber wird der Inhalt dieser Gebote immer schon ein relativer, oder durch die Beziehungen der Existenz modificirter seyn, und so wird sie zwar einen Stoff haben, niemals aber den rechten und reinen, welcher nur das Göttliche und Ewige selbst seyn kann. Die zweite Folge, die mit dieser auf das genaueste zusammenhängt, ist die, daß sie das Philosophiren immer nur als ein Instrument für die Existenz, wiewohl für eine höhere als die gemeine, anerkennen und behandeln wird, nicht aber als eine Erkenntniß des Ewigen selbst. Daher muß sie sich betrachten nicht als eine eigentliche Wissenschaft, die ihren vollkommenen gegenwärtigen Inhalt und Stoff besitze, sondern als eine Fertigkeit oder Kunst zu denken, und sich dadurch in dem schon zerlegten und nur durch seine Beziehungen bekannten Stoffe zurecht zu finden. Wie diese scheinbare Bescheidenheit eigentlich wieder eine große Anmaßung enthalte, darauf wollen wir nachher noch einen Blick werfen. Der ganze Sinn dieser Behauptung wird zusammengefaßt in dem Ausdrucke, daß man nichts von Gott und dem Universum oder dem ewigen Wesen wissen könne, sondern dasselbe nur denken in den Gegensätzen der wirklichen Welt.

Es kommt hier ganz darauf an, was man unter

dem Wissen versteht. Das Wissen ist der Abschluß und die Vollendung des Denkens. Diese ist niemals möglich durch das Denken allein, sondern immer nur zugleich dadurch, daß die Stoffe desselben in ihren Gegensätzen an sich Eins sind, und so ist mit einem jeden solchen Abschlusse zugleich eine Wahrnehmung oder Erfahrung dieser wesentlichen Einheit des Stoffes verbunden, und es entsteht erst aus beiden Seiten der Erkenntniß das volle Wissen. Behauptet man nun, ein jedes Wissen beruhe auf dem Vorausbestehen solcher Einheit des Stoffes, auf welche das Denken erst durch seine besonderen Beziehungen gelange, und deshalb könne das Wissen immer nur im Einzelnen statt finden, weil ein solches Vorausbestehen dazu nothwendig sey, dem Wesen selbst aber ein solches nicht wieder vorausgesetzt seyn könne: so verkennt man die wahre Natur des vollständigen Bewußtseyns. Denn das volle Bewußtseyn ist auch eine Thatsache, wiewohl die allgemeine; in demselben wird das ewige Wesen ebenfalls zu einem einzeln hervortretenden Stoffe, und also liegt es insofern auch hier sich selbst zum Grunde und besteht vor seiner Äußerung oder Offenbarung voraus. Die Art, wie wir dieses sein Vorausbestehen erkennen, ist der Glaube, den man nur nicht wieder mit Vermuthung, Ahndung oder sonst einer unvollkommenen Erkenntnißart verwechseln muß. Er ist vielmehr die absolut gewisse, unmittelbare Erkenntniß selbst; der Grund, auf dem für uns schlechthin alles beruht. Was aber durch den Glauben für uns da ist, die Offenbarung

und ihre Verzweigungen in den Gegensätzen der Existenz, können und sollen wir in Wahrheit wissen. Behaupten wir also die göttlichen Dinge zu wissen, insofern sie nämlich offenbart sind, so ist es eine höchst ungerechte Beschuldigung, daß dieses Selbsttäuschung, Anmaßung, Schwärmerei und dergleichen sey. Freilich wenn man das, was wir Wissen und Glauben nennen, verwechselt mit der gemeinen Wahrnehmung, wenn man uns die Behauptung unterschiebt, wir könnten das Göttliche wahrnehmen, schauen, empfinden, wie einen blos sinnlichen Stoff: so ist es gar leicht, uns des Unsinns zu zeihen, den man erst selbst in unsere Sinnesart hineingelegt hat. Auf der andern Seite, was würde jenes Denken, das sich bescheidet kein Wissen des Höchsten zu seyn, was würde es werden, wenn es nicht ein ewiges Wesen in seinen Beziehungen annähme oder voraussetzte? Und was ist denn am Ende diese Voraussetzung, als Glaube, nur daß er nicht als solcher rein aufgefaßt, sondern einer andern Erkenntnißweise als Folie untergelegt wird? Ist er denn darum auch an und für sich nichts weiter als eine solche Folie? Man möge sich also stellen wie man wolle, man könnte nicht einmal die besonderen Handlungen des Denkens bis zum Wissen abschließen, ohne zu glauben; nur wird man sich dessen nicht als des Glaubens bewußt, weil man den Stoff desselben blos in der besonderen Thatsache findet. Ja wir könnten den alten Ausspruch der gemeinen Logik: niemand könne schließen, der nicht vorher etwas für wahr hielte, richtig und erschöpfend so

stellen: niemand könne ein wahres reales Denken ausüben, der nicht vorher an etwas Wesentliches und Ewiges glaubte.

Zuweilen wird der eben geprüfte Gedanke auch wohl so ausgedrückt: noch seyen wir nicht bis zum Wissen der letzten Gründe und des Ewigen gelangt, aber es sey möglich, daß der Mensch noch einmal so weit komme. Hier neigt sich die Ansicht eigentlich mehr zum Formalen, indem sie eine fortwährende Annäherung annimmt, die eigentlich, weil die Form an sich leer ist, ins Unendliche gehen sollte. Weil sie aber sich bewußt ist, daß sie das Wesentliche voraussetzt, so will sie die volle Auflösung und Durchdringung desselben doch zuletzt als etwas Erreichbares annehmen, um dadurch diese formale Unerfüllbarkeit abzuschneiden. Es ist aber unbegreiflich, wie man sich bei einem Wissen begnügen mag, das noch keins ist, aber eins werden kann, oder wie man sich gleichsam bei einem ganz problematischen und provisorischen Daseyn beruhigt. Etwas muß der Mensch für schlechthin wahr halten, sein Daseyn nothwendig an Einen höchsten, festen Punct anknüpfen, sonst kann er sich selbst nur als einen flüchtigen Schein und Schimmer ansehen. Kann er das Ewige in keiner Gestalt als gegenwärtig in seinem unmittelbaren Bewußtseyn erfassen, so wird es wenigstens auf die abstracte Weise, wie wir dies bei der gemeinen Erkenntniß gesehen haben, sich ihm aufdrängen, und er wird dann alles, was er als wirklich gegenwärtig an-

nimmt, für zufällig und nur beziehungsweise gültig erkennen müssen, woraus eine unglückliche Gleichgültigkeit gegen das Wesentliche und an sich Wahre und Gute sich erzeugt. Wir haben in neuerer Zeit diese Mäßigung im Annehmen des Wahren so weit treiben hören, daß man zum Beispiel gesagt, die christliche Religion sey nicht die einzige noch die beste, die man sich denken könne, aber für jetzt sey sie hinreichend und man müsse sich daher vorläufig bei ihr beruhigen. Der Unsinn, der in diesem Gedanken liegt, sollte sich eigentlich einem jeden unmittelbar als solcher aufdrängen. Eine Religion, das heißt am Ende ein Glaube oder eine unerschütterliche Überzeugung, ist keine, wenn man sich noch eine bessere für sich selbst denken kann. Denkt man sich eine solche mit einem wirklichen Inhalt, so muß man nun an diese glauben; nimmt man aber nur an, daß eine bessere möglich seyn müsse, weil der Gedanke überhaupt eine grenzenlose Möglichkeit vor sich hat, so ist die Rede gar nicht von etwas, das den Namen der Religion verdient, deren Wesen ja darin besteht, die höchste von dem blos relativen Gegensatze des Möglichen und Wirklichen befreite Überzeugung zu seyn.

Durch den berührten Ausdruck fällt freilich die ganze Ansicht wieder auf die allerniedrigste Stufe des gemeinen Denkens zurück. Überhaupt aber ist jene angebliche Bescheidenheit im Wissen ein gefährlicher Abweg, der zur höchsten Anmaßung verlockt. Was soll den Menschen erwärmen, was ihn beleben, wenn er nicht glaubt, eine

wirkliche Erfahrung von dem gegenwärtigen Leben des Wesens zu besitzen? Was soll ihm die innere Haltung, die Aufstellung eines festen Zieles, die nur die Gegenwart des Wesentlichen bewirken kann, ersetzen? Nichts von dem, was er für wirkliche Thatsache annimmt, kann dies leisten: denn alles dies ist ihm nur von relativer Bedeutung, und wenn irgend etwas davon einen wesentlichen Werth hätte, so müßte dieses der Gegenstand eines Glaubens seyn, den er sich selbst versagt. Also durch ein wesentliches Denken und Beziehen der Thatsachen auf einander will er das höchste Bedürfniß befriedigen. Wäre nun dieses Denken ein wesentliches dadurch, daß in demselben das Ewige selbst unmittelbar als Stoff sich kund thäte, so wäre es unsere volle Offenbarung. Dasselbe soll also blos im Hintergrunde liegen und, wiewohl als Stoff, dennoch blos die allgemeine Nothwendigkeit der Denkgesetze in sich enthalten. Daraus folgt, daß das Gelingen dieses Denkens in der wirklichen Ausübung ganz von dem Einzelnen abhängt, der es ausübt, daß wir es wenigstens nur so erkennen. Denn obgleich in ihm das höchste wesentliche Denken wirkt, so wird es doch nicht selbst als Thätigkeit erkannt, weil es ja sonst wieder unmittelbare Gegenwart und Offenbarung wäre, sondern nur als innere Nothwendigkeit des Gesetzes, die sich aber nur als Anwendung in dem wirklich Handelnden äußern kann, so wie sich die Naturkraft, in ihren Gegensätzen und Beziehungen aufgefaßt, im Allgemeinen immer nur

als Gesetz, als Thätigkeit aber nur im besonderen Individuum hervorthut.

Auf diese Weise wirkt eine jede Trennung dessen, was im Menschen wesentlich zusammen gehört, nur verderblich. Nichts hindert freilich den, welcher auf der bezeichneten Stufe steht, von Glauben und Offenbarung zu sprechen, und darunter bald jenen vorausgesetzten, aber in der That nach seiner Meinung unerreichbaren Grund, bald die relativen Wahrheiten zu verstehen, in welchen er durch sein Denken jenes höchste Gesetz zu erkennen meint. Aber das Leben, das nur in seiner Gegenwart ein Leben ist, die Liebe, welche nur die Gegenwart und die Hingebung an dieselbe erzeugt, die Kraft der Wahrheit, welche keine Berechnung ersetzen kann, werden wir vergeblich erwarten. In der Religion wird uns diese Ansicht losreißen von der belebenden und allein tröstenden Gegenwart Gottes, im praktischen Leben von seiner wahrhaften Offenbarung in der Geschichte, ohne deren lebendige Fortsetzung und ihre Anerkennung in uns hier nichts Urkräftiges möglich ist, in der Kunst von der ächten Verwandlung der Idee in die gegenwärtige Wirklichkeit, selbst in der Naturkunde von der Wahrnehmung des höchsten Lebens in den erscheinenden Dingen. Und was werden wir für alles dieses eintauschen, als eine unfruchtbare und eitle Virtuosität im Denken und den Hochmuth, der, hiedurch geweckt, uns wohl gar verleiten könnte uns für die Stellvertreter jenes im Hintergrunde schlummernden

Wesens und für die Anordner des Universums an seiner Statt zu halten.

Ich war verbunden die Gründe meiner Abneigung gegen ein Streben, wozu die Gegenwart einen vorzüglichen Hang zu haben scheint, deutlich auszusprechen. Zu diesem Zwecke mußte ich zeigen, wohin es führen kann, ja führen muß, selbst wenn es im Einzelnen so aufträte, daß wir ihm, in seinen besondern Gestalten betrachtet, eine große Aufmerksamkeit und Achtung nicht versagen könnten.

Zehntes Capitel.

Nächste Folgerungen für die wahre Philosophie.

Die wahre Philosophie sollte, nach allem diesen zu urtheilen, gar kein besonderes System, d. h. keine Voraussetzung haben, sie sollte nur sich selbst als ihr eigenes Leben und ihre eigene Gegenwart ergreifen, wie die wahre Religion. Denn wenn das ewige Wesen nur Eines seyn kann, so ist auch die Religion nur Eine, und die Philosophie nur Eine. Aber der Mensch lebt in der Unvollkommenheit und im Kampfe dagegen, deshalb nehmen auch seine Überzeugungen von den höchsten Gegenständen immer eine bestimmte Gestaltung an. Es giebt daher Zeiten, wo die Philosophie sich nicht anders bilden kann, als durch den Widerspruch gegen materiale Vorstellungen, wodurch sie von selbst in ein bloßes System von Bezie=

hungen geräth; und unter andern Umständen drohen ihr andere Einseitigkeiten. Dennoch giebt es Momente, in welchen sich eine Art von Kreislauf dieser verschiedenen besonderen Formen vollendet hat, und sich alle wieder im Mittelpuncte vereinigen, so daß er in seinem eigenen lebendigen Wesen wieder frei hervortreten kann. Hier muß sie sich mit dem Leben und mit den höchsten Thatsachen, welche diesem einen wahrhaften Inhalt geben, wieder versöhnen, und nichts weiter seyn als das deutliche Bewußtseyn dieser wesentlichen Thatsachen.

In einem solchen Momente muß sie allerdings keine Voraussetzung anerkennen, die sie selbst nicht wieder als volle Gegenwart in ihrer Offenbarung wahrnehmen könnte. So kann man auf der einen Seite wohl sagen, sie genüge alsdann sich selbst, sie brauche nichts außer sich und schließe sich in sich selbst ab. Dieser Ausdruck erschöpft aber noch keineswegs ihren Zustand ganz. Denn sie muß auch wieder sich selbst ganz verlieren, sich ganz aufgeben, sich ganz in ihren Inhalt, welcher der höchste factische ist, verwandeln. Ein kleiner Mißverstand kann hier die ganze Beschaffenheit der Erkenntniß wieder verderben.

Man kann nämlich in der That die innere Einheit der Erkenntniß als den wesentlichen Stoff der Philosophie annehmen, auch die Gegenwart desselben und daß er die Speculation überall damit durchdringe, wirklich erheischen, und dennoch durch die Methode selbst wieder aus dem eigentlichen Leben hinausweichen. Der Stoff

ist alsdann nicht blos vorausgesetzt, wie in der zuletzt geschilderten Ansicht; vielmehr wird das Denken zwar als seine Zerlegung angesehen, aber doch als eine solche, durch welche er sich in jedem wahren Verknüpfungspuncte als wahrer, wesentlicher und gegenwärtiger Stoff wieder erzeuge. Dennoch kann man ihn selbst als solchen blos nach seinen Verhältnissen und Beziehungen in der philosophischen Construction betrachten, ihm nur den Werth einräumen, den er dafür hat, und darüber völlig den Moment des lebendigen Bewußtseyns verlieren. Auch hier sinkt wieder die wahre Thatsache wie ein lebloser Niederschlag zu Boden, und es bewegt sich darüber nur die ihre Verhältnisse entwickelnde Reflexion. Wenn nun gleich angenommen wird, daß in dieser auch das Wesen selbst in seinem eigenen Denken begriffen sey, so erscheint doch dasselbe darin wieder nur nach den allgemeinen Gesetzen seiner Denkverhältnisse, niemals aber stellt es sich in seiner ganzen Fülle und Gegenwart im Bewußtseyn selber dar. Auf diese Weise kann es nirgend sich selbst erschöpfen, und doch ist es nur, wenn es das thut, in seiner ganzen Lebendigkeit da. Und schließt sich endlich die Reflexion in sich selbst zusammen und kehrt in ihren Mittelpunct zurück, so kann sie darin kein lebendiges thätiges Bewußtseyn finden, welches doch allein das Wahre seyn kann, sondern nur eine Aufhebung oder Ausgleichung der reflectirten Gegensätze, die einen ganz leblosen oder negativen Inhalt darstellt.

Die Philosophie muß also sich selbst genügen, aber

dies muß im wahren und vollständigen Sinne verstanden werden. Es muß ihr nichts Unauflösliches, keine bloße unbedeckte Grundlage bleiben. Sie muß daher nie mit dem Allgemeinen allein zu thun haben, und dies ist der erste Grundirrthum, der mit der Wurzel ausgerissen seyn muß, wenn irgend das Wahre haften soll. Das Allgemeine ist überhaupt nichts Wesentliches, so lange es noch dem Besonderen entgegengesetzt ist; denn es ist ja blos als Begriff durch diesen Gegensatz und die damit verbundene Beziehung auf das Besondere bestimmt. Aber eben so wenig ist auch das Besondere in der That etwas: denn es ist ja nur die unendliche Zersplitterung des Begriffes oder des Allgemeinen. Nur wo beides Eins ist, da ist Wahrheit und folglich auch der Sitz der Philosophie. Aber sie darf diese Einheit nicht als Grund oder unerkennbares Wesen voraussetzen, denn sonst ist sie nicht in derselben, sondern außer ihr in ihren Beziehungen. Sie darf auch diese Einheit nicht als eine blos gegebene Thatsache annehmen: denn alsdann muß sie dieselbe in eine oder die andere Seite der Erkenntniß versetzen und alles Übrige blos als Folgerung daraus ableiten, wie der Idealismus und Realismus. Wenn sie also nichts voraussetzen darf, so muß sie sich selbst genügen, ihre Beziehungen und Entwickelungen müssen ihrem Inhalte ganz gleich seyn, sie muß keinen Anfangspunct haben, der nicht vollständig in seine eigene Entwickelung aufginge.

Der Stolz der Philosophie darauf, daß sie alles was sie bedarf, in sich selbst hat, wird aber gänzlich wie-

der dadurch gut gemacht, daß ihr dieser Vorzug nur durch die Gegenwart der ewigen und wesentlichen Thatsache selbst kommt. Denn das bloße Reflectiren über ihr einfaches Wesen, das bloße Anerkennen seiner Gegenwart in seinen besondern Verhältnissen und Verknüpfungspuncten, insofern sie diese sind, hilft noch zu nichts. Sie muß zugleich sich selbst aufheben, indem sie sich in die Thatsache versenkt, durch welche sich dieses ewige Wesen offenbart, und in unserm Bewußtseyn sich selbst als absolute Thatsache darstellt. Man könnte dies so ausdrücken, die Philosophie müsse sich zuletzt selbst vernichten, sich überflüssig machen, indem sie in der Wahrnehmung oder Erfahrung des Ewigen endige. Dies würde wieder denen anstößig seyn, die der Philosophie ihren höchsten Rang unter den Erkenntnißarten sichern möchten. Es verhält sich aber auch wirklich nicht so, wie es beim ersten Anblicke scheint. Denn das, worein die Philosophie sich verlieren und auflösen muß, ist ihr nichts Fremdes; es ist ja vielmehr das, was ihr eigenes Wesen und ihren rechten Anfangspunct ausmacht. Die lebendige Einheit ist als solche schon Thätigkeit und als diese schon Philosophie. Um dieses ganz zu verstehen, muß man freilich selbst philosophiren, und das ist eben das höchste Philosophiren, wodurch man dieses versteht. Nicht blos ein Denken nach allgemeinen Gesetzen ist dies Philosophiren, sondern diese Gesetze erzeugen sich zugleich in der Thätigkeit selbst, wodurch sich das Ewige und Wesentliche offenbart. Sowie eine Thatsache nur dann verstanden wird,

wenn sie in allgemeine Gesetze aufgelöst ist, und dabei doch ganz Thatsache bleibt, so ist das rechte Philosophiren nur das, welches die allgemeinen Gesetze des Denkens und Daseyns aus einer höchsten Thatsache entwickelt, diese überall in ihnen erkennt und sie wieder zu ihr zurückführt.

Man muß hier überall die Mißverständnisse abwehren, nicht weil die Sache selbst ihnen so sehr unterworfen wäre, sondern weil die Verblendung der Existenz die Menschen abhält die einfache Wahrheit zu sehen. Es ist kein Zweifel, daß man uns einwenden wird, eine einzelne Begebenheit oder Naturerscheinung, kurz etwas Individuelles, könne die Philosophie nicht ableiten. Sehr wahr, nichts Einzelnes, das blos als solches erkannt werden kann, denn dies ist gar nicht in Wahrheit da, sondern blos im Widerschein des Wahren in der Existenz. Sein wahres Daseyn erhält es erst durch die Offenbarung der ewigen Idee, welche seine Einzelheit als eine relative aufhebt. Diese ist die wahre Thatsache und zwar an sich in allem Einzelnen dieselbe, aber doch nicht etwa blos wegen eines allgemeinen Gesetzes, dem sie nur überall entspräche. Vielmehr ist dieses Gesetz nur enthalten in der allgemeinen Thatsache der Offenbarung, welche als solche nur Eine ist, aber weil sie eben das Einzelne aufhebt, dadurch eine unendlich vielfache wird. Und durch diese Vielheit wird sie auch erst zum Gesetze, indem sie auf den verschiedenen Stufen der Existenz verschiedene allgemeine Charaktere annimmt.

Obwohl nun dieses nicht ganz vollständig zum Bewußtseyn kommen kann, außer durch die Philosophie selbst, so will ich doch zur nähern vorläufigen Erläuterung einen Blick zurückwerfen auf die Gegenstände der Erkenntniß, wie sie sich in dem gemeinen Zustande derselben zeigten, und kurz andeuten, wie sie sich gestalten müssen, wenn sie von der wahren Philosophie in ihre rechte Bedeutung gestellt werden.

Eilftes Capitel.

Wie die wahre Philosophie das Wahre, die Natur und das Gute zu fassen habe.

Das Organ der Philosophie ist das Denken: denn sie entsteht, wie gezeigt worden, daraus, daß das Wesen und die innere Einheit unserer Erkenntniß Thätigkeit ist, daß Thätigkeit einen Übergang von einem zum andern, und folglich einen Gegensatz in sich schließt, das Erkennen der Gegensätze aber in ihren Beziehungen auf einander und ihre Aufhebung in die ursprüngliche Einheit, worin sie zugleich Gegensätze desselben mit sich selbst werden, ist das Denken.

Tritt nun diese Thätigkeit als lebendige Einheit in den Hintergrund zurück, so kann sie blos erscheinen als Übergang von etwas zu etwas anderm, und wird blos als wirkliches Fortschreiten ergriffen. In demselben sind nun aber auch die Stoffe nur das, wozu sie durch dieses ihr Verhältniß zu dem Fortschritte werden. Sie sind insofern zugleich unendlich mannigfaltig, oder besondere,

da der Fortschritt eine Sonderung und Verschiedenheit bewirkt, um Übergang von einem zum andern seyn zu können, und zugleich unendlich gleichartig, oder allgemeine, da eben dieser Fortschritt auch wieder in ihrer Verbindung besteht. Vereinigen läßt sich aber beides nur dadurch, daß die Thätigkeit selbst sich ganz gleichgültig gegen beide Bedeutungen des Stoffes verhält; denn sonst würde sie entweder blos Verknüpfung seyn, und dadurch alle Mannigfaltigkeit ausschließen, oder das Umgekehrte würde eintreten. Darum kann die Thätigkeit sowohl das Mannigfaltige vergleichen, als das Gleichartige unterscheiden, worauf das ganze Spiel unsers gemeinen Verstandes beruht. Aber dieser Verstand und seine Sphäre ist eben blos die äußere Existenz der wesentlichen Einheit, worin diese sich selbst ganz entfremdet und gleichsam aus sich herausgezogen erscheint. Wahrheit ist nicht darin, denn diese kann nicht in Erkenntnissen liegen, die blos beziehungsweise gültig sind; sie kann nur dann in unser Bewußtseyn eintreten, wenn in diesen relativen Erkenntnissen die ursprüngliche Einheit als das an sich Gegenwärtige wahrgenommen wird. Nicht die bloße Voraussetzung, daß alle diese Beziehungen nur die aus einander gezogene Einheit seyen, kann hier genügen; denn diese würde, wie auch schon gezeigt worden, immer nur die Möglichkeit der Wahrheit geben, nicht die Wahrheit selbst.

Daß aber die Einheit selbst wirklich in den Act der Erkenntniß eintrete, das ist nicht allein möglich, sondern auch nothwendig eben dadurch, daß die gemeine Verstan=

deserkenntniß nicht blos relative Beschaffenheit der Stoffe, sondern auch gleichgültiges Schweben zwischen ihnen ist. Durch dieses Indifferente werden die Stoffe zugleich als gegebene Thatsachen für sich angenommen und zugleich in die allgemeine Form verknüpft. Alles dieses liegt in der ursprünglichen thätigen Einheit als eins und dasselbe und hat nur in dieser seine Wahrheit. Sie muß also nicht blos als aus einander gezogene, übergehende Thätigkeit erscheinen, in welcher die Einheit nur durch die Beziehungen der Stoffe und das damit verbundene gleichgültige Bewußtseyn enthalten war, sondern auch als lebendige Einheit, und das thut sie, indem sie diese Indifferenz mit ihren Gegensätzen, oder die gleichgültige Form mit ihren relativen Stoffen aufhebt, und sich selbst in eben diesem Acte des Aufhebens als wahre Einheit der Stoffe an ihre Stelle setzt. Die Wahrheit ist also in der That für uns nur da, indem sie zugleich den Schimmer der unvollkommenen Erkenntniß auflöst. In diesem Sinne ist sie das Allgemeine, das an sich Wesentliche darin, welches man ansehen kann als nicht afficirt durch die Unvollkommenheit der Beziehungen, und daher wird sie oft gefaßt als das Abstracte, die Abwesenheit der Modificationen der Erscheinung, das blos Einfache. Aber sie ist dieses nie allein: denn, wie gezeigt worden, sie muß jenen Widerschein factisch, durch ein Hervortreten der Idee in wirkliche Verstandesverknüpfung aufheben und dadurch also selbst eine besondere gegenwärtige Thatsache werden. Ohne dies würde sie selbst wieder nur indifferente Form

seyn. Hieraus erhellt nun von selbst, daß die Wahrheit niemals erkannt werden kann dadurch, daß wir blos ein Gesetz oder eine allgemeine, in allem gleiche Einheit aufweisen, sondern daß sie immer zugleich als wirkliche Erfahrung sich gestalten muß. Ja insofern wir die Wahrheit in den besonderen Erkenntnissen auffinden, tritt sie uns gerade zuerst als eine solche Erfahrung entgegen, und erst durch die Befriedigung unseres eigenen Bewußtseyns in derselben erhalten wir das Gefühl ihrer Universalität.

Schließt sich aber unser Bewußtseyn an die Thätigkeit und die lebendige Bewegung der Einheit selbst an, wodurch diese sich von sich selbst sondert und sich mit sich wieder vereinigt, so ist sein Denken Philosophiren. Auch diesem ist dann die Wahrheit keineswegs blos Form oder allgemeines Gesetz, sondern nothwendig zugleich Gegenstand der inneren Erfahrung; denn nur durch diese Thätigkeit ist die Einheit erst da, und sie ist nichts außer dieser. Insofern sie sich nun mit dem unendlichen Wechsel der relativen Erkenntniß vereinigt, ohne welchen die einfache Thätigkeit selbst nicht erkennbar seyn würde, kann sie freilich als das allgemeine Gesetz, unter welchem relative Erkenntnisse Wahrheit enthalten, vorgestellt werden. Aber auch dies ist immer schon ein abgeleiteter und reflectirter Standpunct; denn nur wenn sich dieses Gesetz in dem Momente der relativen Verknüpfung erschöpft, hat diese Wahrheit. Als Einheit aber für sich betrachtet ist sie die Thatsache schlechthin; denn sie wäre nicht als solche da, wenn sie sich nicht mit sich selbst vereinigte

und also als Thätigkeit hervorträte. Als solche Thatsache schlechthin kann sie aber nur erkannt werden, wenn sie einen Gegensatz vereinigt, worin nicht blos bestimmte relative Bestandtheile zu verbinden sind, auf welche die indifferente Form nur angewandt würde, sondern der relative Gegensatz an und für sich, wie er mit der Form überhaupt zusammenfällt. Dieses geschieht in unserm Bewußtseyn, in welchem das Relative als allgemeine Möglichkeit und so als eins mit seiner Form enthalten ist. Ein solches Hervortreten der Einheit aber, durch welches das ganze Bewußtseyn erst Wahrheit und Inhalt bekommt, schuf nach dem Obigen in uns die Erkenntnißart, wodurch wir überhaupt erst etwas Wesentliches sind, den Glauben.

Ist nun der Glaube die höchste innere Erfahrung, die absolute Thatsache im Erkennen, wodurch überhaupt erst Wahrheit ist, und zwar als eine gegenwärtige und unmittelbare; ist ferner das Philosophiren dasjenige Denken, worin die im Glauben hervortretende Einheit sich selbst in ihre Gegensätze zerlegt, und diese durch vollkommene Beziehungen wieder vereinigt: so ist daraus klar, daß der Glaube und die Philosophie einen und denselben Inhalt haben, und zugleich, daß in der höchsten Erkenntniß und in der Wahrheit die Thatsache oder das Unmittelbare von dem Denken der Gesetze oder Beziehungen durchaus untrennbar ist. Nur durch das philosophische Denken wird der Glaube sich sein selbst bewußt; denn dadurch wird die höchste Thatsache zerlegt

und auf sich selbst bezogen, und nur in einer solchen Vereinigung des einen und selben mit sich selbst entsteht das Bewußtseyn. Ohne dasselbe wird er sich selbst entfremdet, seine Thatsache wird eine gemeine Thatsache, und nun geht die leere Form ins Unendliche über ihn und seine Unvollkommenheit hinaus, er wird dem formalen Verstande zum Gespött. Soll also der Glaube wahrer Glaube seyn, so muß er auch zugleich an das wahre Denken oder Philosophiren glauben, denn er ist etwas Wirkliches nur durch dieses Denken über seinen höchsten Inhalt. Das Denken dagegen muß sich abschließen und vollenden sowohl durch die höchste Einheit des Bewußtseyns im Glauben, als durch die Erscheinung der Idee in den relativen Verknüpfungspuncten der gemeinen Erkenntniß, und beides muß durch dasselbe in eins aufgehen. Wird es also als das allgemeine Gesetz aller Wahrheit in der relativen Erkenntniß genommen, so bleibt es darin noch immer bloße Form und wird mit der leeren Form des gemeinen Verstandes verwechselt, und nur die besonderen Äußerungen der Idee in den einzelnen Verstandesverknüpfungen enthalten dann die unmittelbare Wahrheit, die aber eben dann schon durch diese Besonderheit getrübt ist. Es muß also als ein solches allgemeines Gesetz nothwendig zugleich unmittelbare Gegenwart des Glaubens seyn. Ohne dies wäre es nicht einmal ein wahres philosophirendes Denken und enthielte keine gegenwärtige Wahrheit.

Es wird denn hieraus wohl deutlich genug gewor-

den seyn, wie die Wahrheit in dem Theile der ächten Philosophie, der sich vorzugsweise mit ihr als dem Abschlusse des Denkens beschäftigt, oder der wahren Dialektik, zu fassen sey. Sie muß nämlich immer durchaus als Thatsache der inneren Anschauung gegenwärtig, sie muß zugleich mittelbar durch die Beziehung, und unmittelbar durch den Glauben vorhanden seyn. Wer uns fragen wollte, wozu denn die eine dieser beiden Gestalten der Erkenntniß nöthig sey, wenn wir nur die andere haben, der müßte das eben Gesagte nicht begriffen haben; denn es ist gezeigt worden, daß jede ohne die andere nothwendig ausartet und sich in etwas ganz Fremdartiges verwandelt. Nur von diesem Mittelpuncte aus kann sich die Philosophie mit Sicherheit nach ihren nothwendigen beiden Richtungen bewegen, welche nunmehr näher zu betrachten sind.

Um kürzer zu seyn, sage ich sogleich, daß diese Richtungen bezeichnet werden durch die Welt der äußeren Gegenstände, welche uns, wie gleich anfangs gezeigt worden ist, als zufällig erscheinen, und durch unser eigenes im Besonderen thätiges Selbstbewußtseyn, dessen Einfachheit und Gleichgültigkeit gegen seine Stoffe als Willkür erkannt wurde.

Wodurch giebt es überhaupt für uns eine Außenwelt als durch eben dasjenige, was unsere Erkenntnisse zu zufälligen macht? Wir müssen, wie uns das zweite Capitel gezeigt hat, das erscheinende Mannigfaltige unter gewissen Einheiten der Substanz u. s. w. auffassen, und die-

ses Zusammenfallen desselben mit einer innern Einfachheit, welches nicht durch unser Bewußtseyn bestimmt, sondern ihm unmittelbar gegeben wird, macht die Zufälligkeit der äußern Dinge und eben damit auch ihr für sich bestehendes Daseyn aus. Sie sind da ohne unser Zuthun, sie sind es auf eine Art und in einer Beschaffenheit, die wir nicht bestimmt haben; denn sie sind nichts anderes als die unendliche Thatsache des Überganges zwischen dem Einfachen und Mannigfaltigen selbst. Daher kann sich auch unser gemeines Bewußtseyn nicht anders an sie anschließen, als durch Wahrnehmen und Denken; es bemerkt die vielfachen Besonderheiten an ihnen und vergleicht sie mit dem Gleichartigen, sucht also das Zusammentreffen beider Seiten, welches als ein zufälliges erscheint, auf die bloße Form der Verknüpfung und ihre leere Regel zurückzuführen. Dieses giebt die gemeine Naturlehre, der es nur darum zu thun ist, allgemeine formale Gesetze aufzufinden und sie in der zufälligen Erscheinung nachzuweisen.

Aber durch ein solches Verfahren finden wir nie die Wahrheit der Natur, sondern allein ihre Erscheinung, wie sie sich auf dem Spiegel der gemeinen Erkenntniß abbildet; nur das relative Verhalten der Dinge wird uns dadurch kund. Die Idee tritt uns erst dann darin hervor, wenn wir jenes Gesetz nicht mehr als die leere Form der Beziehung erkennen, sondern als die lebendige Wirksamkeit der vollkommenen Einheit. Nicht blos in Gesetzmäßigkeit muß sich uns das Zufällige verwandeln, sondern

im Nothwendigkeit, denn diese schließt schon eine lebendige Thätigkeit in sich. Aber auch diese muß nicht als Nothwendiges blos vorausgesetzt und dann nur in ihren besonderen Wirkungen nachgewiesen werden, sondern in diesen Wirkungen ist der innere Grund, der die Nothwendigkeit ausmacht, als unmittelbare Thatsache zu erkennen. Die Einheit mit sich selbst, die sich hierin thätig erweist, ist dann nichts anderes als das höchste Bewußtseyn, das göttliche Leben selbst; nur wird es uns hier kund, wie es sich durch seine eigene Thätigkeit und seinen Übergang auf sich selbst in Gegensätze spaltet, sich von sich selbst absondert, und so alles, was in seiner Einheit verborgen lag, als außer einander befindliches Daseyn entwickelt.

Hier ist also keine Absonderung der Erfahrung als einer Wahrnehmung der in der Natur vorkommenden besonderen Erscheinungen, und des rationalen oder mathematischen Theils der Naturlehre, welcher sich mit den allgemeinen Formen des Daseyns der Naturwesen beschäftigt, sondern beides fällt ganz in Eins zusammen und wird eben dadurch etwas ganz anderes. Die allgemeine Form ist hier ein lebendiges und unmittelbar wirksames oder schöpferisches Denken des göttlichen Bewußtseyns, also zugleich wirkliche Thatsache, und jede besondere Erscheinung ist die volle Gegenwart des Gesetzes, welches darin eben die Zufälligkeit aufhebt und sie zur Offenbarung jener göttlichen Thätigkeit macht. So erkennen wir die Natur als ein göttliches Denken, welches überall sei-

nen Inhalt selbst bewirkt und sich in demselben erschöpfend ausdrückt. Wir kommen also weder blos auf eine Sammlung einzelner Erfahrungen, noch auf eine allgemeine Gesetzgebung für eine Natur überhaupt, der die Erscheinungen der gegenwärtigen nur als Beispiel unterzuordnen wären, sondern diese bestimmte Natur als wirkliche Thatsache ist es, die wir als ihren eigenen Begriff und ihr eigenes Gesetz erkennen. Wenn aber dies sich so verhält, so ist daraus klar, daß wir die Natur durch die Philosophie erkennen, insofern sie im höchsten Sinne des Wortes Offenbarung ist. Und wie könnte es auch anders seyn? Diese Offenbarung und der durch sie erzeugte Glaube macht ja den ganzen inneren Gehalt unsers Denkens aus. Eine blos allgemeine Naturlehre würde immer etwas Formales, Lebloses bleiben, dergleichen wir freilich in unserer gemeinen Erkenntniß bedürfen, um uns durch Unterscheidung und Vergleichung von einem Momente derselben zum anderen fortzuhelfen, woran wir aber eben so wenig wahren und wesentlichen Inhalt besäßen, als an der bloßen äußeren Erfahrung. Auch das Hervortreten der Ideen in den einzelnen Verknüpfungspuncten dieser gemeinen Erkenntniß würde uns nicht genügen, weil sich darin unser Bewußtseyn blos an bestimmten Stoffen mit sich selbst vereinigt, und wir wohl fühlen, daß sich hier eine höhere, wesentliche, göttliche Einheit kund gebe, aber uns deren nicht in ihrer wirklichen Gegenwart bewußt werden. Dieses letzte geschieht eben nur, wenn wir die gesammte äußere Welt erkennen

als ein wirkendes und sich selbst schaffendes Denken des göttlichen Bewußtseyns, welches sich in unserm eigenen Denken als gegenwärtiges Wesen offenbart.

Demnach dürfen wir uns auch hier bei keiner Voraussetzung begnügen, sie bestehe in gegebenen Stoffen oder in allgemeinen Regeln und Gesetzen, und nicht eher ruhen, als bis jede Voraussetzung sich in unmittelbare, gegenwärtige Thatsache verwandelt hat. Ohne Zweifel werden wir wegen solcher Forderungen der Anmaßung bezüchtigt werden, in die Werkstätte der Schöpfung eindringen, an den Rathschlüssen des Schöpfers Theil nehmen zu wollen. Statt dieser Anklage können wir vielmehr gerade das entgegengesetzte Lob für uns verlangen. Denn wir bescheiden uns gänzlich etwas von dem göttlichen Verstande zu wissen außer seiner Offenbarung. Wenn wir aber von einer bestimmten factischen Natur sprechen, so meinen wir auch nur die Natur, insofern sie wirkliche Thatsache der göttlichen Offenbarung, nicht aber insofern sie Stoff der gemeinen Erkenntniß und so immer nur in einem relativen Daseyn begriffen ist. Diese Verwechselung, die dem ungeübten Sinne schwer zu heben ist, verwirrt am häufigsten die Vorstellungen über Philosophie und ihre Bestimmung. Sprechen wir von einer Thatsache, einer bestimmten Äußerung des Wesens, so kann sich der an der relativen Erkenntniß haftende Verstand darunter nichts anders denken, als etwas Besonderes, aus der unendlichen Mannigfaltigkeit, das einem allgemeinen Begriffe unterzuordnen sey. Die That-

sache aber, von welcher wir sprechen, ist von der Art, daß Begriff und Besonderheit darin gänzlich in Eins aufgegangen sind; darum ist sie für uns auch nur Einmal in der Welt vorhanden, und ist also zugleich ihr eigenes Gesetz, welche Einheit eben den Charakter der Natur ausmacht. Insofern aber diese Thatsache zugleich das Relative in unseren Erfahrungs- und Verstandeserkenntnissen von der Außenwelt aufhebt, tritt sie auch in die Welt ein, wo Möglichkeit und Wirklichkeit geschieden sind, und kann nun auch von dieser Seite betrachtet werden. Darum kommt von hier die empirische Naturforschung der Philosophie entgegen, indem sie die Gegensätze der gemeinen Erscheinung in die Einheit der wesentlichen Gegensätze aufzulösen strebt.

In der Natur hat sich das ewige Bewußtseyn gleichsam von sich selbst abgelöst, um sich in ein Denken von Gegensätzen zu verwandeln, durch deren Gleichgewicht es eben in seiner Begrenzung mit sich selbst die Welt der Gegenstände zu einer wesentlichen Thatsache macht. Das Entgegengesetzte findet statt in der sittlichen Welt. Hier haben wir schon eine ganz unabhängige und sich selbst bestimmende Thatsache in der Äußerung der Willkür, welche durch keinen Begriff und durch kein Gesetz außer sich bedingt ist. Bestand die Zufälligkeit der äußeren Dinge darin, daß in ihnen das Einfache und Mannigfaltige immer auf eine bestimmte Weise zusammentreffen und einander begrenzen, wodurch das Ding seine einmal so bestimmte Beschaffenheit bekommt, so treffen wir in

der Willkür gerade das Gegentheil an, nämlich eine Aufhebung dieser Begrenzung, wodurch das Einfache in unserm Bewußtseyn sich ganz durch das besondere äußere Ding bestimmt und sich wieder mit seiner ganzen Einfachheit an dieses einzelne Ding anschließt; denn nur so kann es dasselbe wollen, begehren, auf dasselbe handeln. Diese Fähigkeit ist eben das, was wir die Willkür nennen. So wie die besonderen Stoffe und Erscheinungen der Natur für den gemeinen Verstand nur dadurch eine Bedeutung bekommen, daß er sie auf allgemeine Formen und Gesetze zurückführt, eben so existirt die Willkür für ihn nur durch ihre besonderen Äußerungen im Begehren einzelner Stoffe und in einzelnen Handlungen. Daher kommt es, daß der gemeine Verstand sie ansieht für die Fähigkeit zwischen verschiedenen Stoffen zu wählen, welche doch eben nur eine Folge aus ihrem wahren Begriffe seyn kann. Will er also der Sittlichkeit Gesetze geben, so bestimmt er entweder der Willkür die Stoffe, welche sie wählen soll, oder er legt ihr auf, sich von jeder Bestimmung durch einzelne Stoffe loszumachen und sich derselben blos zu bedienen, um daran ihre eigene Kraft und Thätigkeit zu äußern. Diese letzte sittliche Ansicht geht nicht sowohl von dem Bestreben aus, einen allgemeinen Begriff oder eine bloße Form in den Handlungen der Menschen darzustellen, wie sie sich freilich wohl selbst mißversteht, als von dem Wunsche, das Individuum in seiner wirklichen Besonderheit recht unabhängig zu machen, ihm die Willkür in ihrem ganzen Umfange zu

sichern. Denn die angebliche reine Selbstbestimmung, das Wollen blos um des Wollens halber ist etwas an sich rein Unmögliches. Die Gleichgültigkeit gegen den Stoff ist zum Wollen überhaupt unentbehrlich; denn ohne sie wäre es bloßer Naturtrieb, der als solcher das selbstbewußte Wesen nie ganz beherrschen kann; eben so nöthig ist aber auch dem Wollen, daß es sich auf einen besonderen Stoff wende, denn ohne dies könnte es nicht einmal ein freies oder willkürliches seyn, da es ja auch diesen Stoff selbst wählt. Was man also Unabhängigkeit vom Stoffe oder reines Wollen nennen mag, ist eben so wohl Willkür, als was man Leidenschaft und Begehrlichkeit nennt; und ob man die Sittlichkeit in das reine Wollen, oder in das Wollen bestimmter besonderer Stoffe setze, man kommt damit nie aus dem Kreise der Willkür heraus.

Aber die Willkür vernichtet sich selbst und das wahre Selbstbewußtseyn durch ihren Widerspruch. Denn ihre Gleichgültigkeit kann es nie zu einem bestimmten Wollen kommen lassen, und doch ist sie beständig in einem solchen begriffen. Sie ist also nichts an sich, sondern ihrem Wesen nach etwas sich selbst Widersprechendes und ihre Existenz ist ein bloßer Schein. Soll etwas Wesentliches in unserer sittlichen Natur seyn, so muß sich in unserm Wollen und Handeln eine Einheit äußern, die nicht blos Indifferenz gegen die Stoffe ist, sondern Einheit mit sich selbst, und also auch wahre Einheit ihres Inhalts. Diese ist nur die Einheit und das Bewußtseyn des göttlichen Wesens; woraus sich denn unwidersprech-

lich ergiebt, daß ohne die Voraussetzung eines göttlichen Bewußtseyns keine Sittlichkeit möglich ist. Aber nicht diese Voraussetzung genügt, denn sie würde immer nur die allgemeine leere Form werden, von welcher die Willkür selbst die Äußerung wäre, sondern das göttliche Bewußtseyn muß auch in unserm Handeln selbst thätig seyn, es muß sich in demselben offenbaren. Denn da jede einzelne Handlung immer nur besondere zufällige Äußerung der Willkür, diese aber, weil sie eben ganz in jeder enthalten seyn muß, wieder an sich nichtig ist, so kann darin nur etwas Wahres und Wesentliches enthalten seyn, insofern das Bewußtseyn sich darin ganz mit sich selbst zusammenschließt, welches nur durch die wahre Einheit des göttlichen möglich ist.

Die Offenbarung Gottes, als eines lebendigen gegenwärtigen Bewußtseyns, in unserm Wollen und Handeln, ist allein das Gute und nichts anderes verdient diesen Namen. Die wahre Philosophie kann also das Gute niemals ansehen als eine allgemeine Regel des Handelns, oder als ein Ideal, ein unendlich entferntes Ziel, oder wie wir es nennen wollen. Sie erkennt es vielmehr als gegenwärtig wahrnehmbare Offenbarung, freilich wahrnehmbar nicht durch die gemeine relative Erkenntniß, sondern im höchsten Selbstbewußtseyn. Ihr ist es als Thatsache aus Gott das allein wahrhaft Existirende, und folglich ist ihr auch diese ganze wirkliche sittliche Welt, insofern sie nur wahrhaft ist, das Gute selbst und nichts anderes als Gottes gegenwärtige Offenbarung.

Gut seyn heißt nur wahrhaft seyn, oder in Gott seyn; das Böse aber ist die Willkür, welche Existenz ist ohne in Gott zu seyn, das heißt, welche ein bloßer Schein, ein existirendes Nichts ist und seyn will.

Ich zweifle nicht, daß diese Wahrheiten hier noch nicht ihre volle Begründung erhalten haben, also auch hierauf noch nicht von meinen Lesern werden angenommen werden. Dieses ist aber auch noch keineswegs zu verlangen, sondern der wissenschaftlichen Ausführung selbst vorzubehalten. Hier ist nur die Rede von dem, was aus dem wahren Begriffe von Philosophie folgt, den ich aufgestellt habe; und wie eine solche Philosophie das Wahre, das Seyende und das Gute zu fassen habe. Zufrieden bin ich, wenn nunmehr so viel erhellt, daß es eine und dieselbe Offenbarung ist, welche wir in der Natur und in der sittlichen Welt nur in ihren entgegengesetzten und sich ergänzenden Bedeutungen antreffen. In der Natur schafft das göttliche Bewußtseyn sein eigenes äußeres Daseyn durch das Denken der in ihm liegenden Gegensätze, die eben durch dieses Denken und ihre daraus entstehende Begrenzung und gegenseitige Bestimmung zur wesentlichen Thatsache werden. Ist es auf diese Art aus sich selbst herausgegangen, so vereinigt es die Gegensätze in der sittlichen Thätigkeit wieder zu seiner eigenen Einheit, hebt sie eben dadurch als bloße Existenz auf, und offenbart sich als Wesen durch diese Vernichtung des Scheins. Man darf also nicht sprechen von einem natürlichen und göttlichen Princip der Dinge. Es ist nur Ein Princip,

die Gottheit, und was wir als Gegensatz kennen, ist nur ihre verschiedene und eben dadurch für uns vollständige Offenbarung. Entgegengesetzt ist nur dieser Offenbarung, nicht dem in sich einigen göttlichen Bewußtseyn selbst, ihr eigenes Nichts, die bloße Existenz, die in der Natur sich auseinanderzieht als Erscheinung, im Handeln oder Selbstbewußtseyn sich als Nichts zusammenfaßt, sich durch Selbsttäuschung und Lüge zum Scheine selbst schafft, als Willkür oder Böses. Weil aber diese Offenbarung für uns nur als eine zweifache ist, so muß unser Denken sie durch Gegensätze und Verknüpfungen auffassen, und so wird sie für dasselbe das Wahre, und dieses Denken ist die Philosophie.

Damit aber der wahre Sinn der Offenbarung und ihr volles Verhältniß zur Philosophie so bestimmt wie möglich aufgefaßt werde, will ich darüber noch eine Betrachtung hinzufügen, welche wenigstens vorläufig dem einseitigen Verständniß und dem daraus so leicht entstehenden Mißverständnisse vorbeugen soll.

Zwölftes Capitel.

Von der Einheit der Offenbarung und der wahren Philosophie.

Der Satz, daß die Offenbarung und die wahre Philosophie denselben Inhalt haben, und daß keine von beiden für uns ohne die andere bestehen kann, ist derjenige, auf welchem die ganze Ansicht von menschlicher Wissen=

schaft beruht, wozu die gegenwärtige Schrift einleiten und deren Richtung sie im Allgemeinen bezeichnen soll. Denn es ist leicht einzusehen, daß hier nichts bewiesen, oder zur vollen Überzeugung gebracht werden kann. Jede Philosophie, deren Lehren sich von der wahren Gegenwart unsers Lebens zurückziehen in das Allgemeine und Wirkungslose, entfremdet uns unserer Bestimmung und versenkt uns in Gedanken von Möglichkeiten, Gesetzen und Forderungen, deren Ausführung und Wirklichkeit nirgend zu finden ist. Eben so ist es aber auch mit einer jeden Ansicht von der Offenbarung, welche blos die relative Thatsache darin erkennen und das Denken des Wesentlichen darin wohl gar verbieten will. Sie wird bald entweder in Rationalismus oder in Aberglauben ausarten, jenes, wenn sie sich genöthigt sieht der so erkannten Thatsache eine ganz abstracte Bedeutung hinzuzufügen, dieses, wenn sie sich aus Schwäche oder beschränktem Vorsatz ganz in die zeitliche Erscheinung vertieft und in dem zeitlichen Zusammenhange mit dieser ihr Heil sucht.

Der wahre Sinn der Offenbarung kann nicht seyn, daß etwas entstehe, das vorher noch nicht dagewesen, denn es ist das Ewige, was sich offenbart, noch daß etwas aus einem anderen hervorgehe, denn was sich offenbart, muß aus sich selbst hervorgehen, sonst würde es durch ein anderes offenbar gemacht. Für uns aber ist erst überhaupt etwas da durch die Offenbarung, indem das Ewige an und für sich nur sich selbst erkennbar ist.

Darum nennen wir die Offenbarung eine Schöpfung aus nichts, von der Seite der Existenz angesehen, weil alles, was wir erkennen, uns nur durch die Offenbarung des Ewigen entstanden ist. Für uns muß daher auch das Wesentliche in der Natur nur in derselben und durch sie erkennbar seyn, weil es ja für uns nur da ist, insofern es sich durch sie offenbart hat. Es kann also dieses Wesentliche nicht in allgemeinen Gesetzen bestehen, welche über die Wirklichkeit der Offenbarung, wenn sie etwas an sich und nicht blos ein Widerschein der Denkform wären, hinausgehen würden; eben so wenig aber auch in blos einzelnen Thatsachen der gemeinen Erfahrung, welche wieder eine Wirklichkeit enthalten würden, deren Wesen wir nicht mit erkennten. Die ganze Natur muß uns folglich als offenbart eine gesetzmäßige und ihr Gesetz ganz erfüllende Thatsache seyn, und nur durch diese Erfüllung des Gesetzes und der Thatsache durch einander giebt sie uns ein lebendiges Abbild des Ewigen. In diesem Abbilde ist aber für uns auch das Ewige vollständig enthalten, da es an und für sich unserer Erkenntniß unerreichbar ist. Wäre diese also blos befangen in seiner Offenbarung in der Natur, so wäre das Ewige selbst für uns nur das Nichts, aus welchem die Natur geworden; aber dann wäre diese auch nicht mehr Offenbarung, indem wir nichts von dem Ewigen wüßten, welches sich dadurch offenbart. Das Ewige muß sich also nicht blos offenbaren in seinem Daseyn als Natur, sondern auch in seinem Wesen als göttlichen Geist. Dieses kann es

nicht dadurch, daß es aus seinem Wesen herausgeht und sich in Daseyn verwandelt, welches eben nichts anders als die Natur selbst seyn würde, sondern nur, indem es als Wesen wirklich wird und in die Existenz tritt. Da aber nur das in Wahrheit ist, was ein Wesen hat, so ist die Existenz an und für sich nur dasjenige, was das Wesen nicht ist, das Nichts des Wesens, so wie vorher das Wesen das Nichts war, aus welchem die Existenz hervorging. Folglich offenbart sich das Wesen als solches, oder wird wirkliches Wesen nur dadurch, daß es dieses Nichts aufhebt oder vernichtet. Für uns ist es nur da in diesem vollständigen Gegensatze mit dem Nichts. Dadurch allein ist für uns das Gute, oder das wirklich Wesentliche, welches also auch weder durch einen allgemeinen Begriff oder Regel, wie die Welt seyn solle, noch durch eine Erfahrung, wie sie in ihrer Existenz sey, sondern nur durch dasjenige Gesetz erkannt werden kann, welches sich durch seine eigene Thatsache selbst erfüllt hat. In dieser Erfüllung des Gesetzes ist die gesammte Existenz als solche dem Ewigen zum Opfer dargebracht; sie ist vernichtet, um in seinem Wesen wahrhaft zu seyn.

So stehen also die Offenbarungen Gottes in der Natur und in seinem Geiste mit einander im vollständigen Gegensatze, durch Schöpfung und Vernichtung. Dasselbe Wort, wodurch die Welt geschaffen ward, ist es, wodurch sie in das wirklich gewordene Wesen zurückkehrt. Dieses Übergehen der Gegensätze in einander ist, da es vollständig ist, an sich für uns unerkennbar, insofern es

in Gott vorgeht. Aber dasselbe ist in der Existenz auch zugleich unser Bewußtseyn, welches eben darin besteht, daß ein sich selbst Entgegengesetztes sich durch sein Erkennen mit sich selbst verbindet. Dieses Bewußtseyn existirt blos dadurch, daß die Gegensätze der Natur sowohl als seine eigene thätige Einheit darin als relativ erscheinen; nur dadurch tritt es aus dem Abgrunde des Ewigen hervor. Es existirt also auch selbst nur als Erscheinung in diesen relativen Bestimmungen, in welchen es nur immer theilweise und bedingterweise enthalten ist. Seine eigene Wahrheit erfaßt es nur, indem es sich zugleich durch die vollkommenen Gegensätze der Natur, auf die es seine besonderen Erkenntnisse zurückführt und durch die innere Einheit des göttlichen Wesens, in die es sein relatives Handeln, als ein sich selbst aufhebendes und nichtiges versenkt, in die Offenbarung auflöst. Da es aber hiebei immer in seinem relativen Zustande befindlich ist, so tritt auch die Offenbarung in diesen ein und ist ihm das, was sie ist, immer für den gegebenen Moment der Existenz. Nur deshalb, weil es sich so verhält, sind wir im Stande uns die Offenbarung als etwas Wirkliches zu denken; nur dadurch werden wir ihrer theilhaftig und sie wird für uns etwas Factisches.

Da aber diese factische Offenbarung wieder nichts seyn würde, wenn der Übergang der Gegensätze nicht vollkommen wäre, so daß das Eine das Andere gänzlich als sein Nichts aufhebt, so muß in diesem Bewußtseyn nothwendig eine Fähigkeit seyn, beides, das We-

sentliche und Nichtige zugleich vorzustellen, welches nur möglich ist, wenn es sich gegen beide gleichgültig verhält, oder sie in ihrem Verhältnisse des Überganges denkt. Diese Gleichgültigkeit ist nicht die der bloßen Form, denn diese besteht darin, daß sie sich an unendliche verschiedene Stoffe anschließen kann, sondern sie liegt in der vollkommenen Einheit der Stoffe mit einander; folglich wird durch ein solches Denken unmittelbar der ganze Stoff bestimmt. Hieraus ist klar, daß dieses Denken, welches das Philosophiren ist, mit der Erkenntniß durch Offenbarung ganz dasselbe ist, nur von einer andern Seite betrachtet.

Durch Philosophie ist es freilich unmöglich eine einzelne, besondere Thatsache abzuleiten oder zu begründen, insofern sie eine relative ist, d. h. insofern sie zufällige Bestimmungen hat, welche nur aus ihrer Bedingtheit durch das unendlich Mannigfaltige oder durch den abstracten Begriff entstehen. In diesem Sinne zum Beispiel die Geschichte, oder irgend eine einzelne Naturerscheinung ableiten zu wollen, wäre allerdings Thorheit, und freilich kommen diejenigen, die in der Philosophie mit sonst löblichem Bestreben einen realen Inhalt suchen, nur allzuoft auf dergleichen hinaus; noch öfter aber die blos mit der Erfahrung Beschäftigten, die sich dabei gern einen philosophischen Anstrich geben wollen. Wenn man nun meint, die Philosophie beschäftige sich blos mit leeren und unfruchtbaren Formen, so geht man von diesem falschen Gesichtspuncte aus. Sie soll ja vielmehr zeigen,

wie in allen Erkenntnissen das Relative aufgehoben und in diesem selbst das Wesentliche als gegenwärtig erkannt wird. Dazu reicht aber nicht blos die Erkenntniß einer allgemeinen Form hin, vielmehr muß diese zugleich ganz Thatsache des Wirklichwerdens seyn, weil sich sonst nicht begreifen ließe, wie das Wesentliche in der relativen Existenz gegenwärtig seyn kann. Die Thatsache daher, welche die Philosophie darstellt, ist nicht die relative, sondern die absolute Thatsache, die aber für uns immer zugleich in relativer Gestalt existirt. Diese absolute Thatsache aber, insofern sie nicht blos gedacht, sondern zugleich wirklich erfahren wird, ist eben die der Offenbarung, welche den ganzen relativen Zustand als unmittelbare Existenz aufhebt und eben dadurch selbst zur unmittelbaren Existenz wird.

Möge mich also niemand beschuldigen, daß ich der Offenbarung, die nur als Thatsache ihre wahre Wirkung auf unser wirkliches Leben äußern kann, eine allgemeine abstracte Bedeutung äußerlich anheften, sie zu einem bloßen Bilde irgend einer Theorie machen wolle. Dieses verfehlte Bestreben kenne ich sehr wohl, und ich kenne auch die Gründe, weshalb heutiges Tages jeder, der von Offenbarung, d. h. von einer wirklichen und nicht blos eingebildeten Wahrheit spricht, so leicht in diesen Verdacht geräth. Mögen diejenigen, die ihn hegen, sich hüten, daß sie nicht selbst die Offenbarung als eine blos gemeine und relative Thatsache nehmen, und deswegen um so mehr genöthigt seyen, um sie zu verstehen, zu leeren Ab-

stractionen ihre Zuflucht zu nehmen. Meine Philosophie verlangt keine Theorie, die nicht Einsicht, Verständniß, Bewußtseyn der Thatsache selbst wäre; sie verabscheut vielmehr jede andere. Ihr Denken ist nur die Beleuchtung, welche die Offenbarung auf sich selbst wirft und die uns zu unserm Bewußtseyn derselben unentbehrlich ist. Jede Philosophie, die sich von dieser entfernt, muß sie doch wieder voraussetzeu, entweder als gemeine Thatsache oder als unbekannten Grund, in beiden Fällen aber muß sie in sich selbst ungenügend werden. Nur die, welche ein Verständniß und Bewußtseyn des Glaubens ist, kann ihren höchsten Zweck erreichen, und diese ist es allein, die ich verlange.

Eben so wenig wie die Offenbarung, möge man auch glauben, daß irgend eine andere Thatsache der Natur oder Geschichte durch die bloße gemeine Erkenntniß und ohne Philosophie oder höheres Bewußtseyn zu begreifen sey. Wir haben von jeher, besonders häufig aber in den letzten Zeiten den Vorwurf gehört, daß die Philosophie die Naturforschung und die Geschichte verfälsche, indem sie die scharfe Auffassung der reinen Thatsachen durch ihre allgemeinen Beziehungen trübe. Was es heiße, Thatsachen rein aufzufassen, und daß so etwas ohne höhere Erkenntniß nicht eiamal möglich sey, davon habe ich meine Leser schon zu überzeugen gesucht, und eben so wohl auch davon, daß die Philosophie gar nicht in allgemeinen Beziehungen bestehe. In der Geschichte kommt von jener Stimmung die Überkritik, die, weil sie blos

auf relative Thatsachen ausgeht, nicht allein mit ihrem Stoffe nie fertig wird, sondern auch dasjenige aus der Rechnung verweist, weshalb er uns allein etwas werth seyn kann. Ein Volk, ein Menschengeschlecht, das in der Geschichte nicht die Gegenwart des Ewigen erkennt, und den Zusammenhang, welchen diese hineinbringt, hat keinen Grund und Boden, aus dem es seine Lebenskraft zöge. Sie wird ihm zur unbestimmt flatternden Erscheinung, und da es dennoch einer Erinnerung an das Wesentliche bedarf, wird es dieses durch Theorien, für den Augenblick und für jeden besondern Zweck erfunden, zu ersetzen suchen. Dieses sind die sogenannten Ansichten, deren schweres Reich und bittere Wirkungen wir nur allzusehr erfahren haben. Niemand glaubt daran, und jeder heuchelt sie vor sich und anderen. Mit halbem Bewußtseyn gehen sie um die Wahrheit herum und sind so die Lockspeisen, an welchen der Geist der Lüge unter dem Scheine des Edlen und Wahren ganze Geschlechter fängt. In der Naturwissenschaft dagegen verführt jene Stimmung, den formalen Zusammenhang der Naturgesetze, in welchen die Erfahrungen aufgelöst werden können, für das Wahre und höchste Erkennbare zu halten. In diesem macht man die reißendsten und bewunderswürdigsten Fortschritte gerade um so leichter, jemehr man sich von dem gegenwärtigen Gedanken der Offenbarung losgemacht hat. Das Höchste aber, wohin man es dabei bringt, ist die bloße Voraussetzung des Wesens als eines inneren Grundes, deren Herrschaft in der Philosophie wir vor=

züglich diesem überwiegenden Hange zu einer solchen Naturforschung zu danken haben. Es würde gewiß sehr leicht seyn, diese Äußerungen über Geschichts- und Naturforschung zu verdrehen, als sey meine Rede gegen die Wissenschaft gerichtet. Kaum ist es werth, diesem Mißverstand zu begegnen; denn wer da sehen will, der wird auch sehen, daß es hier auf das innere Wesen ankommt, und daß irgend eine Art von Kenntniß und Untersuchung hier nur insofern verworfen wird, als sie nicht durch das Bewußtseyn von der Gegenwart des höchsten Wesens geadelt und gerechtfertigt ist.

Endlich muß ich noch erinnern, daß es mit dieser Einheit der Philosophie und Offenbarung Ernst und nicht auch hier von Floskeln und Ansichten die Rede ist. Offenbarung ist alles, nur einmal wird sie erfahren und das anderemal gedacht und verstanden, oder zu Einsicht und Bewußtseyn gebracht. Es genügt also zur wahren Lebendigkeit und Wirksamkeit der Philosophie keineswegs, daß sie die allgemeine Möglichkeit oder Nothwendigkeit einer Offenbarung ableite; denn dadurch würden wir nur immer veranlaßt uns eine solche zu denken, nicht sie in uns zu erfahren, und die wirkliche würden wir dann immer nur als ein Bild oder Zeichen dieser allgemeinen, an sich aber als blos relative Thatsache betrachten, was an sich Unsinn ist. Vielmehr muß sie dieselbe als wirklich vorfinden und uns durch unser Bewußtseyn in sie als in eine wirkliche versetzen, wiewohl sie dies freilich nur kann von Seiten des Denkens. Sie muß sich daher

ganz anknüpfen an wirkliche Stoffe, die auch für die relative Erkenntniß ganz gegenwärtige sind, und diese nicht blos betrachten als Beispiele zu ihren Lehren, denn alsdann wären diese nur allgemeine, sondern als deren wirklich gegenwärtige Erfüllung durch den einzigen lebendigen Inhalt. Ohne dies hat sie kein Leben und keine wirkende Kraft. Sie wird also überall in der unmittelbarsten Wirklichkeit sich selbst antreffen, und nur wenn sie es so weit bringt, oder wenigstens in der That dahin allein strebt, ist sie wahre Philosophie.

Ich wiederhole es, die volle, lebendige Erkenntniß, wodurch wir zugleich etwas Existirendes und etwas Wesentliches sind, ist der Glaube, in welchem sich Gott durch uns, für uns und in uns offenbart. Erfahren als Thatsache wird sein Inhalt durch die Offenbarung in ihrer Wirklichkeit, gedacht durch ihr Verständniß in unserm Bewußtseyn oder durch Philosophie.

Dreizehntes Capitel.

Von dem Berufe der Philosophie in unserer Zeit.

Wenn es wahr ist, daß die Philosophie dem Menschen durchaus unentbehrlich ist, so wird auch der Wahn derjenigen leicht zu widerlegen seyn, welche sich einbilden, daß unsere Zeit ihr gleichsam entwachsen sey. Diese wollen nichts von ihr wissen, weil sie uns vom praktischen Leben und dem Heil, welches für uns nur in diesem

liege, entferne, weil sie uns besonders in den letzten Zeiten in unfruchtbare Grübeleien verstrickt und uns dadurch um das lebendige Gefühl der Gegenwart, unmittelbare Begeisterung und Thatkraft betrogen habe. Darum sollen wir auf historischen Grund und Boden zurückgehen uns von neuem begeistern, überall in das wirkliche Leben eingreifen, und was dergleichen Floskeln mehr sind, die so ohne alle tiefere Begründung nichts weiter verrathen, als die List, sich die Unbequemlichkeit des Denkens zu ersparen. Was jene Anschuldigungen der letztvergangenen Philosophien betrifft, so ist noch sehr die Frage, ob diese das Zerfallen alles politischen, sittlichen und religiösen Zusammenhanges in unserm Leben bewirkt, oder ob sie nicht vielmehr im tiefen Gefühl dieses Zerfallens sich aus dem schönen Triebe entwickelt haben, dem ganzen Leben in den innersten Gründen des menschlichen Bewußtseyns einen neuen Mittelpunct und festen Halt zu bereiten. Ist dieses bisher nicht gelungen, hat die Philosophie mehr dieser zerrütteten Zeit dienen müssen, als sie zu etwas Besserem herstellen können, so liegt dies an dem Gange des Weltgeschicks, den kein einzelnes Bestreben hemmen kann, und es ist damit wenigstens noch nicht ausgemacht, daß sie nicht doch noch das praktische Leben wieder erfrischen und in der vielleicht nun erst möglichen Durchdringung mit ihm einen neuen Aufschwung herbeiführen könne.

Daß aber die Welt auch jetzt nicht des Philosophirens entbehren könne und daß sie nur das rechte, gründliche und zusammenhängende schmähe, das zeigt ihr gan-

zes gegenwärtiges Verhalten gegen dasselbe. Denn wenn man genauer hinsieht, worin die Neigung zum Historischen, Volksthümlichen, Praktischen bestehe, so erstaunt man über den fast durchaus herrschenden Mangel an allem wahren Gefühle für das Unmittelbare und Lebendige. Eben so unbequem wie die Philosophie, ist diesem verzogenen Geschlechte auch der Ernst im praktischen Leben. Es giebt keine historische Thatsache, kein Heiligthum des Staats und der Religion, das nicht erst durch den glatten Überzug des sophistischen, haltungslosen Geschwätzes um seine Eigenthümlichkeit gebracht, ja man möchte sagen, bis zur Lüge entstellt werden müßte, ehe es sich durch den neu gewonnenen falschen Schimmer empfehlen kann. Und so schlägt denn diese fast allgemeine Polemik gegen die Philosophie in etwas ganz Entgegengesetztes aus. Wer hält sich denn mit Treue und schlichtem Glauben an etwas, das er sich nicht erst zur Allegorie allgemeiner Sätze gemacht hätte? Einer innigen Hingebung an das lebendige Wahre widerstreitet ja schon der eingewurzelte Hochmuth, womit jeder Einzelne sich zum höchsten Richter über alles setzen, alles mit seiner Einsicht umfassen will. Eben dieser Hochmuth aber, verbunden mit der ihm natürlich eigenen Trägheit des Geistes, ist es auch, der ein tiefes und zusammenhängendes Denken verschmäht, wozu dieselbe Hingebung und Entäußerung seiner Persönlichkeit gehört, wie zur ächten und innigen Begeisterung für wahrhafte Thatsachen. Darum ist es nicht das Philosophiren was man flieht und verschmäht; sondern

nur das ernste, aufrichtige, die Aufopferung beschränkter Persönlichkeit fordernde Philosophiren. Ein jeder will seine eigene Philosophie haben und sie sich selber machen können, wie er sich seine Thatsachen selber macht, um sich künstlich dafür zu begeistern. Denn überall hängt, wie gezeigt worden, der wahre Trieb zur Philosophie mit dem wahren Bedürfniß des unerschütterlichen Glaubens auf das innigste zusammen.

Sieht man nun diese Zeit von einem solchen Gesichtspuncte an, so sollte man glauben, sie müsse der Philosophie, die wir die wahre nennen, höchst ungünstig seyn, man nähme denn an, daß aus der höchsten Zerrüttung sich unmittelbar das Gute wieder erzeugen müsse. Nun bin ich fest überzeugt, es sey einer der gefährlichsten Irrthümer, daß aus dem Schlechten an und für sich Gutes entstehen könne. Dagegen ist es leicht einzusehen, daß eine Zeit, in welcher alle unmittelbaren und überlieferten Überzeugungen fast ausgerottet sind, nur durch Einsicht und Bewußtseyn gerettet werden könne. Aber auch dieses reicht noch nicht hin. Denn wenn die Philosophie nur als ein Ersatz für das unmittelbar Gegenwärtige und Lebendige benutzt werden sollte und müßte, so würde sie in dieser Trennung vom Leben, in welcher sie nicht bestehen kann, wieder in etwas Abstractes und Lebloses übergehen. Wenn sie also gedeihen und für das Leben selbst fruchtbar werden soll, so muß sie auch schon in der Gegenwart ihren lebendigen Keim haben.

Daß es sich aber wirklich so verhalte, das muß man

glauben, wenn man irgend Muth und Kraft gewinnen soll, für das Gute zu wirken. Man muß überzeugt seyn, daß die Gegenwart Gottes diese Welt nicht verlassen könne, und daß alle Umwälzung und Verwandlung, schiene sie auch beim ersten Anblick nur Tod und Zerrüttung zu seyn, nur der Übergang zu neuem Leben sey. Es hat ja Zeiten gegeben, wo blinder Wahn, in der Gestalt des Glaubens, die Welt verderbte, und es ist wieder besser geworden; sollte sich nicht auch aus dem Streben nach Bewußtseyn und Einsicht, wie sehr es sich auch in seiner heftigen irdischen Entwickelung verirren möge, wieder ein edleres Denken entwickeln, welches sich an seinen eigentlichen Inhalt, den des Glaubens, wieder fest anschließen könnte? Die gegenwärtige Verwilderung ist vielleicht nur das äußere Symptom von dem Ringen des Geistes, der wieder zu seinem rechten Mittelpuncte zurückkehren will.

Ein solches Symptom scheint mir auch eine andere Verirrung zu seyn, welche offenbar in der Philosophie selbst überhand genommen hat. Es ist nämlich unverkennbar, daß sie selbst, des Herumirrens im Allgemeinen und im Formelwesen müde, sich gedrungen fühlt einen festen Boden in Thatsachen aufzusuchen. Daher rührt erstlich die scheinbare Mystik, mit welcher sie sich bestrebt die Gesetze und Wirksamkeiten der Natur auf das Geistige und Sittliche zu übertragen und so gleichsam die Sittenlehre durch die Physik zu begründen. Diese höchst gefährliche Täuschung, die nur zum Streben nach Magie

verführt und die Naturkunde wie die Religion zum Mittel eines solchen Wahns verfälscht, ist ein böses Zeichen der Zeit und konnte in der oberflächlichen Gestalt, wie sie erscheint, nur in einem solchen Zustande der Auflösung von vielen für etwas Tiefes und innerlich Kräftiges gehalten werden. Die wahre Mystik besteht in der Erkenntniß des Göttlichen, wie es in der Existenz als Wesen unmittelbar gegenwärtig ist, und zu ihr führt also nur die wahre Einheit der Speculation und Offenbarung, welche ich geschildert habe. In diesem Mittelpuncte müssen sich in der That auch die sittlichen Kräfte in der Natur, so wie das physische Leben in der Sittlichkeit nachweisen lassen, und das tiefer und vollkommener als irgend in einer einzelnen Richtung. Um so verkehrter ist es aber, außerhalb desselben die Mächte der Natur durch persönlichen Eigenwillen beherrschen, oder das Höchste in unserm Bewußtseyn aus diesen Mächten als ihre gewordene Entwickelung herleiten zu wollen. Auch hat dieser Hang zuverlässig keinen andern Grund als die Unstetigkeit der sittlichen Begriffe, so lange man sie nur unter leeren Formeln zu denken weiß, und die dunkle Annahme, die man sich freilich selbst nicht gesteht, daß das an sich Seyende am Ende doch das blos Natürliche und so unmittelbar der Wahrnehmung Gegebene sey. Indessen ließe sich mehr von dieser Richtung sagen, wie sie in älteren Zeiten aufgetreten ist, wenn wir uns hier nicht auf den bestimmtesten Zweck beschränken müßten. Sodann hat aber auch denselben Grund das allgemeine Streben, in einer mythi-

schen Weltgeschichte, die man nach einem vorausgesetzten System sich entwickeln lassen möchte, die Beglaubigung der Philosophie aufzuweisen. Hier kann man an der Erfahrung selbst recht deutlich einsehen, wie alles vergeblich ist, wo nicht die Thatsache ganz gegenwärtige Offenbarung und ihre Erkenntniß wahre Speculation ist. Denn bald will man in den blos erscheinenden relativen Thatsachen das System finden, und dieses System schrumpft am Ende in einige kümmerliche Abstractionen zusammen, die man natürlich leicht überall bestätigt findet, weil zu so leeren Formeln die Beispiele überall vorhanden sind; bald will man ein schon voraus gebildetes System in einem systematischen Verlaufe der Geschichte abgebildet sehen und schadet dadurch sowohl der Geschichte, die sich hienach bequemen muß, als der Philosophie, die nun, anstatt in Einem Moment des gegenwärtigen Bewußtseyns erfaßt zu werden, sich in ein zeitliches Werden verwandelt. Diese sind die Erfolge, wo nicht die volle Durchdringung der Offenbarung mit dem Denken schon gegenwärtig ist; denn von da aus läßt sich allein die mystische Gegenwart Gottes in der Geschichte verstehen. Jene Bestrebungen aber beweisen, wie ich sagte, ein unauslöschliches Bedürfniß nach einer solchen Durchdringung, wenngleich weder durch die Physik der Glaube, noch durch die mythische Weltgeschichte die Speculation begründet werden kann.

In allen diesen Zeichen der Zeit ist schwerlich das höchste Bedürfniß nach einem festen Halt in der Offen-

barung zu verkennen. Vorerst giebt sich dasselbe freilich als bloßes Bedürfniß kund, als dringendes Gefühl des Mangels und der Leere, welches sich eben, weil es des wahren Inhalts entbehrt, seine eigene Dürftigkeit als Reichthum vorzuspiegeln sucht. Daher dieses unruhige Hin- und Herwenden nach verschiedenen Seiten, welches ich eben geschildert habe, daher selbst der Wahn, das Bewußtseyn des religiösen Bedürfnisses sey schon die Erfüllung desselben. Wo es dagegen Ernst wird, die Gegenwart des Wesens aufzufassen und es auch in unserer Wirklichkeit als gegenwärtig zu denken, da wendet sich die Zeit mit Unlust ab. Nichtsdestoweniger wird sie hart gedrungen werden die Wahrheit gelten zu lassen, sich in sie zu vertiefen und an sie zu glauben: denn daß dieses ihr fehle, bekennt sie bewußt oder unbewußt überall. Was sie auch versuche, um in der Religion durch Ausgleichungen im Äußern, im Staate durch allgemeine Begriffe das unmittelbar Lebendige immer mehr zu verwischen, sie wird dadurch selbst hinarbeiten müssen auf Einsicht in das Leben, das in allem dasselbe ist; und ist diese nur erst mit Ernst hervorgetreten, so wird sie sich auch von selbst an ihren wahren Stoff, die lebendige historische Offenbarung, auf das innigste anschließen. Dann wird die Welt mit Einsicht glauben, und dadurch vielleicht ein neues Princip lebendiger Entwickelung frei werden.

Die Pflicht und der Beruf der Philosophie ist es, streng und aufrichtig den Weg zu verfolgen, den das Bewußtseyn der Zeit, welches zugleich ihr eigenes ist, ihr

vorschreibt. Aller Willkür muß sie absagen, allen unbegründeten Wünschen, aller Unruhe, die aus dem Gefühl des noch nicht befriedigten Bedürfnisses entsteht, unbekümmert um den Wahn, der das Denken überhaupt für etwas Willkürliches und Ersonnenes hält, so wie er im stillen seinen eigenen Glauben auch nur als etwas dergleichen, als ein gewähltes Mittel zum Besseren hegen kann. Widersinnig, ja frevelhaft wäre das Erheucheln eines angeblichen Zurückversetzens in die angebliche Unschuld und unbewußte Wahrhaftigkeit vergangener Zeiten. Darum muß die Philosophie vorerst nur bestimmt aufweisen, daß in ihrem Denken die ewige und zugleich für uns gegenwärtige Thatsache enthalten ist, und daß sich diese Thatsache durch wahre, aufrichtige Einsicht in ihre Natur zu jeder Zeit wieder finden läßt, daß sie unter allen Umständen wieder die vollkommene Gegenwart und das urkräftige Element unsers Lebens werden kann. Denn Himmel und Erde vergehen, aber das Wort der Wahrheit vergeht nicht, möge es sich auch noch so mannigfaltig zu verschiedenen Zeiten und einem verschiedenen Bewußtseyn verkündigen.

Hierüber wird niemand Zweifel hegen, der sich hat überzeugen lassen, daß der Inhalt der wahren Philosophie und der Offenbarung derselbe sey. Der Mensch muß sich nur in dem Verlauf der Zeiten bald zunächst an die besondere Erfahrung der Gegenwart des göttlichen Wesens anschließen, bald mehr an die Einsicht in dieselbe durch das nicht minder göttliche, in ihm lebendige Den=

ken. Gott hat uns ja das, was man gewöhnlich Vernunft nennt, nicht blos gegeben als ein äußeres Werkzeug, welches wir gebrauchen können, wie und wozu wir wollen, sondern das wahre Denken ist eben so wohl sein für uns nothwendiges Wirken wie der Glaube. Ohne ihn und seine Einwirkung und unsere Hingebung an diese, wird die Erfahrung seiner Offenbarung Aberglaube und das Denken Sophisterei. Darum haben auch diejenigen, welche zunächst von der Erfahrung des Göttlichen ausgingen, philosophirt, weil sie mußten. Schon Johannes und Paulus haben es gethan; die Kirchenväter haben es nie unterlassen, und als der Glaube sich immer mehr in die empirische Thatsache verlor, ward auch die Philosophie spitzfindig reflectirende Scholastik. Ohne Philosophie hätte Luther nicht die wahre urkräftige Bedeutung des Glaubens zurückgeführt. Je mehr aber die Masse und der äußere Umfang der gemeinen Erkenntnisse zunimmt, je nothwendiger wird das Denken, je dringender das Bedürfniß, die Form desselben an ihrem wesentlichen Inhalt zur lebendig gegenwärtigen Thätigkeit zu gestalten. Diese wachsende Ausdehnung der die Erscheinung aufnehmenden und verfolgenden Erkenntniß hat es bewirkt, daß die Philosophie die Form nur vorerst unter einseitigen Voraussetzungen bald dieses, bald jenes Mittelpunctes einer lebendig kräftigen Anschauung, zum Ausdrucke des Wesens zu machen suchte. Daß dieses seit dem sogenannten Wiederaufleben der Wissenschaften in systematischer Reihenfolge geschehen ist, ließe sich bestimmt er-

weisen. Behauptet das Zeitalter, des Philosophirens nach so vielen Gestaltungen desselben satt und müde zu seyn, so kann dies eben aus dem Gefühle, daß ein gewisser Kreis durchlaufen sey, zu erklären seyn. Aber gerade darum wird es nun in den Mittelpunct eindringen, oder mit dem Denken auch den Glauben und die Wahrheit und sein Heil aufgeben müssen.

Haben wir so die wahre Lage der Dinge und den darin liegenden wahren Beruf der Philosophie erkannt, so darf nicht die Frage seyn, ob unsere Kräfte hinreichen ihn zu erfüllen. Ein jeder handelt wie er es nach unbestochener und rechtschaffener Prüfung einsieht. Der ihn zum reinen Streben nach dem Wahren getrieben, der wird die Sache des Wahren glorreich durchsetzen. Wer auch nach schwacher, aber redlicher Anstrengung im ersten Anfang des Kampfes fällt, über den geht nicht minder der Weg zum Siege und zur Rettung des Ganzen. Diese Betrachtung muß den Einzelnen trösten, wenn er oft zagen möchte, weil er ein viel zu großes und schweres Werk übernommen.

Vierzehntes Capitel.

Von der Form der Philosophie.

Es bleibt nur noch übrig etwas über die Form zu sagen, in welcher die Philosophie, meiner Meinung nach, ihrer aufgestellten Bedeutung und Bestimmung am besten genügen kann.

Schon habe ich mich in einigen Schriften der Gesprächsform bedient, und deshalb mancherlei Anfechtungen erfahren, welches auch der nächste Grund ist, mich hier über diesen Gegenstand zu äußern. Denn da die gegenwärtige Schrift hauptsächlich bestimmt ist mein Einverständniß mit dem Publicum zu befördern und ganz einfach zu sagen was ich will, damit es hernach in meinen philosophischen Schriften desto leichter wirklich erkannt und verstanden werde, so wird auch über diesen Punct eine Erklärung hieher gehören.

Man legt der Form des Gesprächs, wie sie von mir gebraucht worden, zur Last, daß sie das Verständniß ohne Noth erschwere, die einfache Meinung in zu viele Verwickelungen einhülle, kurz, wenn man es eigentlich aussprechen will, daß sie dem Leser zu viel Mühe mache. Es heiße den Zeitgeist und seine Forderungen verkennen, meint man dabei, ihm ein künstliches Gewebe darzubieten, an welches er sich machen solle, ohne zu wissen, ob er nachher auch für Zeit und Mühe gehörige Belohnung finden werde, und wobei er, der großen Zwecke wegen, die er rasch und unausgesetzt verfolgen müsse, nicht Muße habe sich aufzuhalten.

Was der Zeitgeist verlangt, insofern er ein verwöhnter und verzogener ist (und diesem wird eigentlich nur mit solchen Urtheilen geschmeichelt), das weiß ich auch sehr wohl. Er verlangt halbphilosophische Declamationen, politische Sophistereien und, unter dem Deckmantel jeder wissenschaftlichen Wahrheit, Applicationen auf den gegen-

blicklichen Stand der Parteien. Ihm dergleichen Nahrung zu liefern, werde ich mich nie verstehen, und ich brauche mich nicht darüber auszulassen, warum nicht. Aber auch die systematische, lehrende Form ließe er sich wohl noch gefallen. Ein in Paragraphen abgefaßtes System arbeitet man durch, man kommt bald dahin, ihm seinen technischen Classennamen zu geben, man faßt seine Sentenz darüber, und nun legt man es auf ewig bei Seite. Es kommt nur wieder zum Vorschein in dem technischen Kauderwelsch von Pantheismus, Fatalismus, Determinismus, Dualismus, Rationalismus, Idealismus, Realismus u. s. w., das keines Menschen Gemüth bewegt. Ich verachte die dogmatische Form an sich nicht, noch ihren edleren Gebrauch, so wenig wie die Anwendung der Philosophie auf jedes augenblickliche praktische Bedürfniß; aber ich fürchte von dieser und jenem die verkehrte und geistlose Auslegung. Ich möchte gern die Philosophie als wahres Gut des Lebens, als Quell des gegenwärtigen vollen Bewußtseyns, als lebendig einwirkende Kraft ausbilden und mittheilen und das geschieht, wie ich glaube, überhaupt am besten durch das Gespräch, vorzüglich aber dann, wenn man einen jeden erst wieder dazu nöthigen muß, sich selbst das Bedürfniß einer unmittelbaren und wesentlichen Überzeugung einzugestehen.

Das Bewußtseyn aber dieses Bedürfnisses ist allezeit der erste Schritt und die Erwerbung eines solchen Mittelpunctes der Überzeugung der rechte Weg, um sich aus solchen Verwirrungen wieder herauszuwickeln, in welche

wir gegenwärtig die meisten versunken sehen, ja beides ist überhaupt zu einem würdigen geistigen Zustande unentbehrlich. Was hilft dem Menschen alle Fülle einzelner Erfahrungen, alle Begeisterung für einzelne Gegenstände, Formen und Gestaltungen der Wissenschaft, wenn es ihm an einem Innersten fehlt, wo sich alles vereinigte und seinen wahren Grund und Lebensquell fände? Ohne diese Begründung und Erleuchtung durch das Wesentliche, durch die Gegenwart und das reine Bewußtseyn des Ewigen in uns, werden selbst die Formen, in welchen sich der Geist durch die Stoffe der Erkenntniß ergießt, zu gespenstischen Erscheinungen, die zum halben Wahnsinne verlocken. Von diesem Erfolge könnten wir nur allzuviele Beispiele aus unserer heutigen Erfahrung aufweisen. Man liebt es aus allen Wissenschaften einzelne Seiten und theilweise Offenbarungen herauszuheben und sie für den schwachen und sich selbst unklaren Trieb nach einem geistigen Schauen, der, wie gezeigt worden, eigentlich aus dem Mangel an Fähigkeit dazu entsteht, herauszuschmücken. Ein phantasirendes Herumspielen um die Tiefen des menschlichen Bewußtseyns, sowohl nach der natürlichen als sittlich-religiösen Richtung, welches immer nur einzelne Töne anschlägt und aus der vollen Harmonie des Ganzen auf eine empfindliche Weise herausreißt, umspinnt die Gemüther mit Träumen, in welchen sich das wahre Wesen in tausend Gespenster verwandelt, seine Herrlichkeit in leere Pracht, die Tröstung, die seine Erkenntniß mit sich führen sollte, in wollüstige

Beängstigung. Die Sagen von jenem wahnsinnigen magischen Streben, dem das Tiefste und Wesentlichste im menschlichen Geiste zum zeitlichen Genusse wurde, bewähren sich vor unsern Augen. Von einzelnen Regionen unsers Innern wird die Decke, welche sie mit dem Ganzen verbindet, hinweggerissen, man zeigt die pulsirenden Organe, und der stumpfe Sinn, des wahren Schauens ungewohnt, glaubt in ihren krankhaft zuckenden Bewegungen die Lust des höchsten Lebens wahrzunehmen. So wird selbst den Ungeweihtesten ein verwirrender Blick in die heiligen Geheimnisse der Natur eröffnet, als in die Grenzen des Wahnsinns mit dem Bewußtseyn, in die Zustände des Lebensmagnetismus und ähnliche, welche um so mehr reizen und einseitig begeistern, und gleichsam durch einen geistigen Schwindel die Gemüther in sich hineinlocken, je weniger sie verstanden werden. Auf gleiche Weise spielen unsere Mythologen mit einseitigen Begriffen, die sie aus dem Ganzen des vollen religiösen Lebens der Menschheit herausreißen und dann leicht vorzeigen können, und unsere Staatsverbesserer mit politischen Formeln, welche ihren wahren Sinn oft erst durch das Gegentheil erhalten, das ihre Einseitigkeit aufhebt, und daher auch die, welche ihnen als Panieren folgen, zur unfehlbaren Vernichtung durch solche Gegentheile führen. Und alle diese Sophistereien erhalten natürlich den schwärmerischen Beifall der Menge, weil sie in ihrer verderblichen Absonderung nur allzu leicht aufzufassen sind und die Mühe des Denkens nicht allein unnütz, sondern fast

unmöglich machen. Denn diese Mühe scheint das zu seyn, was dieses Geschlecht am meisten scheut. Dem auf diese Weise geweckten Hange sagt denn auch die beliebte Form der abgerissenen, stürmischen Declamation zu, welche nur dem verständlich ist, der nicht weiter als eine Seite lang denken mag oder kann, demjenigen aber, der eines höheren Zusammenhanges bedarf, den Kopf verwirrt und ihm die schwierigste und unverständlichste Schreibart wird, weil sie eben verstandlos ist. Frei und offen will ich es gestehen, daß ich in dieser Manier, wenn sie noch weiter um sich griffe, nichts anderes als das rasche Hinabeilen zu stumpfsinniger Barbarei erkennen würde.

Und um so auffallender ist diese frühe Ausartung, da noch vor ganz kurzer Zeit alles voll war von Kunst und kunstmäßiger Ausbildung und Anordnung jeder Art von Wissenschaft und besonders der Philosophie. Eben die Form des philosophischen Gesprächs, die jetzt für einen unnützen und langweiligen Umweg gehalten wird, war damals das höchste Ziel, das diejenigen anstreben konnten, die sich mit solchen Dingen beschäftigten, und schon sich um diesen Preis zu bewerben, galt für ein ausgezeichnetes Verdienst. Die verfehlteste und lebloseste Nachahmung der Platonischen Manier wurde hoch verehrt und man zeigte dadurch wenigstens, daß man den Werth dieser Form für die Philosophie anerkannte, wenn man ihn auch nicht begriff. Oder galt dieses alles nur so lange, als es Nachahmung oder Affectation war? Zeigte sich auch hier die Schwäche der Deutschen für alle vor-

nehme Aneignung fremder Mode, welche sie immer verführt hat, was bei ihnen selbst natürlich entstanden, was treu und ernstlich gemeint war, zu verachten?

Dem sey indessen wie es wolle, die Gesprächsform wird immer die lebendigste und die ächte für eine lebendige Philosophie bleiben. Wo alles darauf ankommt, daß die Erkenntniß nicht blos ausgesprochen, vernommen und aufbewahrt, sondern daß sie unser vollkommenes Eigenthum und der Stoff unserer innersten Erfahrung werde, da muß die Form die beste seyn, welche sie lebendig vor den Augen unsers Geistes in uns entstehen und in das erscheinende Leben hervorwachsen läßt. Unser Bewußtseyn als reiner Glaube, durch welchen sich unser Inneres erst selbst ergreift und seine Verwandlung in Offenbarung des Ewigen erfährt, ist die Religion. Sie ist nicht anders darstellbar und mittheilbar, als durch solche Mittel und Formen, welche auf dieses Innere ungetheilt wirken und dasselbe ganz in Erfahrung des Höchsten auflösen; ja sie wird eigentlich gar nicht mitgetheilt, sondern wir empfinden uns mit Anderen unmittelbar als Eins, als aufgegangen in ein gemeinsames Element, wenn wir ganz von der Gegenwart ihrer Wirkungen durchdrungen sind. Nach der entgegengesetzten Richtung wendet sich die Kunst. Auch sie hat es allein mit dem Wesentlichen und Ewigen in unserer Natur zu thun, aber sie faßt es nicht auf, wie unser ganzes Bewußtseyn in demselben verschwindet, sondern wie es sich durch dasselbe in ein volles gegenwärtiges und erscheinendes Leben gestaltet.

Unser Gemüth giebt sich hier völlig seinen Gegenständen hin, und verwandelt sich ganz in diese, weil es nur schaut, wie das Göttliche selbst zur Erscheinung geworden ist, sich ganz mit ihr durchdringt und sich eben deshalb wechselsweise mit ihr in ein wahrhaftes Daseyn auflöset, von welchem weder das Ewige als blos gedachtes Wesen, noch die Erscheinung als bloße Existenz mehr abgesondert werden kann, und welches für die Kunst der eigentliche Grund und Boden ist. Zwischen beiden, der Religion und der Kunst, steht die Darstellung der Philosophie. Faßt sie das Wesentliche als gegenwärtiges Daseyn auf, so kann dieses nur ein solches seyn, in welches das Wesen ganz aufgegangen ist, und insofern ist sie Kunst. Aber das Wesen soll zugleich als solches erkannt und deutlich gedacht werden, es darf sich also nicht blos in das Daseyn verlieren; abgesondert darf es aber von demselben auch nicht werden, sonst wird es eine leere Abstraction. Sein Daseyn muß also zugleich der Zustand unsers eigenen Bewußtseyns seyn, in welchem allein die Verwandlung beider Seiten der Erkenntniß in einander zugleich mit ihrer Absonderung aufgefaßt werden kann. Dieses alles nun geschieht durch das Gespräch, in welchem der Mensch sein eigenes Kunstwerk und dadurch nur desto tiefer in das einfachste, unmittelbarste und stillste Bewußtseyn von seinem innersten Wesen und der Gegenwart des Ewigen in ihm zurückgeführt wird.

Es genügt hiezu keineswegs, daß gewisse theoretische Meinungen an einzelne erfundene Namen von Per=

sonen vertheilt, und unter dieser Gestalt in Beweisführungen und Widerlegungen verflochten werden, welche, da sie blos mit Begriffen zu thun haben, freilich leichter und bequemer ohne diesen leeren Aufputz dargelegt werden könnten. Eben so wenig genügt es, daß diese Personen durch die Einbildungskraft individueller ausgebildet und daß mit der Entwickelung der Meinungen auch ein dramatischer Erfolg für die Gemüther der Sprechenden verbunden werde. Dies wäre nur ein falsches und ungenügendes Hinüberspielen in das Gebiet der Kunst, und stände grade deshalb um so weniger in wahrer Verbindung mit dem höchsten Zwecke. Die Personen müssen ganz lebendig und gleichsam abgerundet dastehen und handeln, und ihre Theilung in verschiedene Meinungen muß zugleich eine Zerlegung desjenigen seyn, was in jedem menschlichen Gemüth als eins und dasselbe in seinem Grunde angetroffen wird, so daß der Leser mit den Personen zugleich die Entwickelung solcher Gegensätze aus einem Mittelpunct erfahre, der in jedem derselbe ist und auch in seinem eigensten Bewußtseyn den Keim dieser Gegensätze mit ihrem einfachen und ewigen Wesen enthält. Er muß dasjenige, was das Leben seines eigenen Inneren ausmacht, in Wirklichkeit gespalten vor sich sehen, an deren Gegensätzen auch sein Wesen Theil nimmt, und durch die Aufhebung oder Vermittelung derselben muß er zurückversenkt werden in die Wahrnehmung seiner selbst und der göttlichen Gegenwart, welche in ihm, wie in allem, das wahre Wesen ausmacht. So muß

diese Form, welche als Kunst Ideen in ihrer Wirklichkeit darstellt, diese zugleich in ihrem Mittelpuncte versammeln und uns in das religiöse Bewußtseyn der Gegenwart des Wesens versenken.

Man braucht nur diese wahre Beschaffenheit der dialogischen Form zu erkennen, um sich zu überzeugen, daß nur durch sie die Philosophie wirklich lebendig gemacht werden kann. Aber es ergiebt sich auch zugleich, daß nur der verlangen kann sie in dieser Form zu verstehen und zu genießen, dem sie wahres Lebensbedürfniß ist. Außerdem aber wird sie überhaupt ein dürres und unkräftiges Raisonniren oder ein frevelhaftes Spiel. An keinem von beiden will ich Theil haben, und soll meine Philosophie nicht lebendig empfunden und erfahren werden, nicht selbst in das Leben eindringen und Leben seyn, so will ich lieber daß sie in der Gleichgültigkeit der Zeitgenossen spurlos verschwinde, als daß sie auf jene Arten mit kalter Eitelkeit gemißbraucht werde. Diesen Mißbrauch wird wohl die abschreckende künstliche Form eben so wohl verhindern, als sie den wahren Gebrauch befördern soll; warum sollte ich also den Versuch nicht wagen?

Dennoch leugne ich nicht, daß es einzelne Anwendungen giebt, welche in dogmatischer Form gemacht, und vielleicht so allein, oder wenigstens am besten gemacht werden können. Wo die Philosophie sich an den besonderen Stoff gewisser historischer oder physikalischer Wissenschaften anzuschließen hat, muß sie sich in der That systematisch gestalten, weil sie anders in die Fülle des Ein-

zelnen keinen organischen Zusammenhang bringen würde. Dieser Anlaß liegt aber mehr in der Welt des besonderen Stoffes oder der Erfahrung, als in ihr selbst. Eine andere Anforderung, sich in Lehren auszusprechen, findet sie noch, wenn sie im Menschen erst den Sinn für die Wahrheit erwecken und ihm nach allgemeinen Beziehungen seine Lage, sein Wesen und sein Verhältniß zu Gott und der Welt in das Bewußtseyn rufen will. Diese Erkenntnisse wird sie in solchem Falle am besten durch kurze, aber eindringliche Lehrsprüche beleben. Beide Methoden verschließe ich mir nicht, wo die angegebenen Zwecke sie erfordern.

Möchte die kurze und, wie ich hoffe, verständliche Erklärung, die ich in dieser Schrift zu geben mich befleißigt habe, ihres Zweckes nicht verfehlen! Möchte es mir vergönnt seyn der Philosophie ihre Würde, ihre Wirksamkeit und ihre wahre Gestalt wieder erringen zu helfen! Und sollte mir dieses für jetzt in den Augen der Menge nicht gelingen, möge mir Gott die wenigen Freunde erhalten, welche mein Treiben verstehen, und durch deren Wirksamkeit zur gehörigen Zeit dennoch dem Rechten sein Recht werden!

III.

Philosophische Gespräche über Seyn, Nichtseyn und Erkennen.

B. Zur glücklichsten Stunde kommst du uns, A., um mir einen verstockten Gegner bessern zu helfen. Deine Gegenwart soll hoffentlich den Streit von neuem entflammen, der beinahe ganz erloschen war, da jener schon den bösen Willen erklärt hat, sich auf nichts mehr einzulassen.

A. So finde ich mir unverhofft ein Fest bereitet, das ich nicht besser wünschen konnte. Ohne Zweifel habt ihr doch über hohe und würdige Gegenstände gestritten, und, wie ich von euch erwarte, auf eine würdige Weise.

B. Es kommt darauf an, was du eine würdige Weise nennst. Es war eher nöthig, uns auseinanderzubringen, als zusammenzuhetzen.

A. Würdig nenne ich nur Eine Art des Gesprächs, wenn ihr nämlich nicht selbst sprechen wollt, sondern nur eure Meinung durch euch sprechen lasset. Denn eine Mei-

nung, wenn nur wirklich eine, ist im Wesen von solchem Adel, daß man ihr ruhig den Schutz der Sitten anvertrauen kann; und das nicht aus weichlicher Zurückhaltung, sondern auch tapfer ist sie, und liebt am meisten das Handgemenge des Gefechts ohne Hinterhalt oder Verschanzungen.

B. O glaube mir, keiner haßt mehr als ich die, welche mit häßlicher Glätte, die sie Menschlichkeit nennen, alles gleich überziehen; und noch verhaßter beinahe sind mir andere, die in vornehmer Zurückgezogenheit wie aus Theaterwolken ein fernes Licht des Allerheiligsten schimmern lassen, wenn sie geschickt sind; wenn aber nicht, tiefsinnig schweigen, als könnten sie freilich dann noch alles sagen, wofern sie nur wollten. Wohl sehne ich mich, gleich dir, nach der Lust des Gesprächs, aber fast möchte ich verzweifeln ob sie erreichbar sey. Denn noch habe ich kein Beispiel erlebt, wo jemand durch ein Gespräch wäre überzeugt worden. Ja, lehren kann man; auch überreden, auch verwirren und überführen für jeden Zuhörer; aber von seiner wirklichen, eigenthümlichen Meinung zurückbringen und vom Gegentheil überzeugen sah ich noch keinen. Nur immer mehr decken sie einander das gänzlich und ursprünglich verschiedene Innerste auf, und ich weiß nicht, ob es nicht gar frevelhaft und uns versagt sey, dieses völlig Fremde anzutasten.

A. Ich freue mich, daß du nicht blos den einen Abweg derer, die sich heut zu Tage dünken den Umgang mit Menschen zu verstehen, erkennest, sondern auch

den anderen. Aber daß du das Gespräch selbst so hart anklagst, schmerzt mich um so mehr. Freilich, wer sich einbildet Menschen von Grund aus umwandeln und umkehren zu wollen, oder wer fest bannen will die oft losen Gebilde seiner eigenen Phantasie und sich eigensinnig schlägt, um nur sie zu retten, der verdient die Täuschung. Das Gespräch, o Freund, ist gemeinsames Wirken für das gemeinsame Gut der Menschheit. Sein eigenes liebstes Gut wolle der Redende darin zum Gemeingut machen, aber nicht ohne Prüfung, ob es auch wirklich ein Gut sey; was er aber dafür erkennt, das vertheidige er mit Aufopferung aller Kraft und vorzüglich alles eitlen Ruhms. Den Gegner aber wolle er weder blos als Gast von dem Seinen genießen, noch ihn sein eignes Besitzthum, womit die Natur doch einen jeden schon selbst ausstattet, wegwerfen lassen, um ein fremdes dafür einzutauschen, sondern das wolle er bewirken, daß auch jenem sein Eignes einerlei werde mit dem Gemeinsamen. Was hältst du aber für größer, edler, ja nothwendiger, als dieses Ziel, was, wenn auch selbst dieses nicht ganz erreicht würde, für eine trefflichere Schule aller menschlichen Tugenden, als das Bestreben danach? Denn die Tapferkeit übt jeder in Vertheidigung seines Eigenthums, das Wohlwollen und die Liebe und die Gerechtigkeit im Anerkennen und Schutze des fremden, die Aufopferung endlich und den wahren Bürgersinn im Staate der Menschheit in dem reinen Streben für das Gemeinsame und an sich Gute und Schöne. Und alles dieses durchdringt im

wahren Gespräche einander vollkommen und ist nur eins und dasselbe. So wird es die Blüthe des Umgangs der Menschen unter einander und ein Kunstwerk, das nicht wie andere ein bloßes Abbild, sondern dasjenige selbst ist, was es darstellt. Niemals dürfen wir also ermüden in einem solchen Bestreben. Ob wir drei aber im Stande seyn werden dieses Kunstwerk gleich in seiner wahren Schönheit zu vollenden, ist eine andere Frage. Daß wir jedoch dahin streben müssen, ist gewiß; die Übung wird uns weiter helfen, und das redliche Wollen wird allemal zuletzt auf einen, wenn auch fernen Schimmer der Wahrheit führen, der immer herrlich genug seyn wird uns zu belohnen.

B. Verbanne denn also deinen Groll, o C., und folge nochmals einem so edlen Aufrufe. Und gestehe nur, daß dich ein wenig Leidenschaft hinriß und dich nicht merken ließ, daß du dir selbst widersprachest. Wie kann denn das Erkennen der Menschen so durchaus verschieden seyn, wenn doch nach deinem Systeme das Erkennen überhaupt nur das gemeinsame Element ist, in welches die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Dinge zum Allgemeinen zerfließen?

C. Nicht einmal dieses, B., hast du ganz nach meinem Sinne wiederholt; wäre es aber auch meine Meinung, so ist ja nach demselben Systeme, wie du es zu nennen beliebst, auch jeder Mensch für sich wieder ein einzelner und also im Innersten von jedem andern verschieden.

B. Hier eben ist es, A., wo wir deiner Hülfe bedürfen. Denn wie das Einfachste und Natürlichste der Sinn der Menschen leider am meisten zu fliehen pflegt, so will auch dieser nicht einsehen, daß alle Dinge Eins sind; sondern wie ihm die sinnliche Wahrnehmung die Dinge verworren, mangelhaft und einzeln hinstellt, so nimmt er sie als das wahre Wesentliche an, und nur ihre abgeschwächten, von dem Wirklichen abgerissenen Bilder zerfließen ihm von Ähnlichkeiten zu Ähnlichkeiten im Erkennen zum Allgemeinen. Jene verworrenen Erscheinungen, die niemals das sind was sie vorstellen sollen, ja von welchen wir in keinem Augenblicke sagen könnten, sie seyen das was sie sind, wenn sie nicht zugleich die nothwendige Form des Seyns des Einen Wesens wären, diese nimmt er in ihrer allseitigen Begrenzung für das Wesen selbst an, und das Erkennen, welches ein Bild der innerlichen und wesentlichen Einheit ist, hält er für ihre gemeinschaftliche, aber an sich gehaltleere Form. Hiegegen nun eile mir zu Hülfe, und befreie mit mir diesen Menschen aus einem solchen hin und her schlagenden, nie feststehenden Strome, worin ihm keinen Augenblick wohl werden kann. Du bist noch frisch, ich habe mich schon lange vergeblich dagegen abgemüht.

A. Mit allen Kräften will ich dir beistehen. Nur laß mich erst seinen Zustand von ihm selbst erforschen. Vielleicht ist er noch besonnen genug, um mir, wie ein Kranker dem Arzt, folgsam und bestimmt auf alles zu antworten, was ich ihn fragen werde.

E. Wahrlich du scheinst mir nicht blos als einen Arzt dich anzukündigen, sondern, in der Meinung, daß wir beide vor den Wehen und der Angst dabei noch nicht meine Geburt selbst abgewartet haben, auch als einen Geburtshelfer. Aber wenn du kühn genug bist, dem platonischen Sokrates in das Handwerk zu fallen, so nimm dich in Acht, daß du nicht für ein noch ungebornes Wesen ein schon ziemlich herangewachsenes und wohl gestärktes Kind findest.

A. Recht sehr muß ich dich strafen, o E., daß du dich schon jetzt so widerspenstig und ungerecht erweisest. Sollte es denn seit dem Sokrates nicht Menschen gegeben haben, die mit reinem Eifer und besonnener Ordnung sich über das Wahre besprochen hätten? Und dürfen wir nicht auf den Schein der Nachahmung hin ein Gesetz beobachten, das unserer Untersuchung fast allein den Erfolg sichern kann, weil es schon ehemals angewandt worden, freilich in einer Vollkommenheit, die wir zu erreichen nicht hoffen dürfen? Was wir für recht und ersprießlich erkannt haben, dem, Freund, laß uns muthig anhalten, und uns durch unbekümmerte Verfolgung unsers eignen Pfades uns am besten überzeugen, daß wir ein eignes, nicht ein fremdes Ziel zu erreichen streben.

E. So will ich denn noch den letzten Versuch wagen und mich ruhig deiner Behandlung hingeben; aber nicht bevor auch ich von dir angehört worden, da dich mein Gegner schon eingenommen zu haben scheint.

A. Sage denn was dir gut dünkt.

C. Niemals konnte ich mir einbilden lassen, daß diese unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge, die uns umgiebt, die bloße Form der Erscheinung eines Einzigen sey, und daß wir durch die tiefsinnigsten Handlungen unsers Denkens, die je tiefer, nur desto allgemeiner sind, jemals im Stande seyen in das Innere und gänzlich Besondere einzudringen, welches eben jedes einzelne Ding zu demjenigen macht was es ist. Denn in jedem Dinge, ja in jeder Einwirkung des Dinges auf uns bleibt etwas Innerliches, Abgesondertes, durchaus Eignes; welches mich bestimmt jedes für sich als etwas Eigenthümliches und für sich Eines anzuschauen.

A. Erlaube mir dich zu unterbrechen, um mir selbst deinen Sinn deutlicher zu machen. Es giebt doch Dinge, die an und für sich Ganze sind und jedes für sich wieder Theile haben, welche eben dadurch Theile sind, daß sie unter sich verschieden sind, und jeder von ihnen selbst ein Besonderes und Einzelnes ist?

C. Ohne Zweifel.

A. Wenn nun jeder dieser Theile ein Ding für sich ist, so kann es kein Theil eines Ganzen seyn: denn das Eigenthümliche eines Dinges kann keinem andern als ihm selbst zukommen: es kann also keine Ganze geben; ist aber jedes Ganze ein Ding für sich, so kann es keine Theile haben, und zugleich Vieles seyn: denn sein Eigenthümliches kann nicht mehreren zugleich zukommen: es kann also keine Theile geben.

C. Und nicht allein dieses, sondern auf eine ganz

ähnliche Weise verhält es sich auch mit solchen Dingen, die gegenseitig auf einander einwirken und offenbar einander bestimmen. Hier wenigstens machst du mir also keinen Einwurf, den ich mir nicht schon selbst gemacht hätte. Denn insofern sie einander bestimmen, haben sie etwas mit einander gemein, welches jedem zukommt, aber doch nicht sein Eigenthümliches seyn kann. Und diese Einwirkung findet sowohl statt, insofern die einzelnen Dinge als solche gegenseitig mit einander in Berührung kommen, als auch inwiefern sie gemeinschaftlich unter allgemeine Begriffe fallen und Gattungen von Dingen ausmachen.

A. Und wie lösest du dir solche Zweifel?

E. Oft genug haben sie mich geängstigt; aber das gewaltsam und fast unausweichlich zwingende Einleuchten meiner ersten Annahme hat mir nicht erlaubt mich ihnen hinzugeben. Denn was soll denn am Ende das Grundwahre seyn, wenn es nicht das ist, was uns mit eigenthümlicher Gewalt faßt und nicht losläßt, und dem wir durch keine Ausflucht ausweichen oder entrinnen können? Und ein solches scheint mir das zu seyn, was uns zwingt außer uns unzählige, einzelne, bestimmte, nur durch sich selbst daseyende Dinge wahrzunehmen, an welchen sich unser ganzes Denken begrenzt, und welche wir durch dasselbe weder zu vernichten, noch in ihrem eigenthümlichen Daseyn zu verändern vermögen. Denn zuvörderst unsere Erkenntnisse von dem, was wir gut und böse, gerecht und ungerecht nennen und mit ähnlichen

Namen bezeichnen, gehen offenbar auf nichts an sich Bestehendes und Seyendes. Denn diese Eigenschaften haften doch nur an den Dingen oder an unsern Einwirkungen auf sie; und werden sie als etwas an sich angesehen, so sind diese Namen schwankend und bedeuten unter verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten oft das ganz Entgegengesetzte. Die Eigenschaften der körperlichen Dinge aber sind blos von diesen abgezogen und es giebt keine Röthe ohne ein Rothes, keine Härte ohne ein Hartes; keine Krümme oder Geradheit ohne ein Krummes oder Gerades. Nicht anders verhält es sich mit den Namen, womit wir die Gattungen der Dinge bezeichnen. Die Eiche überhaupt, oder das Pferd überhaupt hat noch niemand gesehen, sondern immer nur diese bestimmte Eiche, dieses bestimmte Pferd. So von Ähnlichkeiten zu Ähnlichkeiten bilden wir die Begriffe der Gattungen, und indem wir diese Ähnlichkeiten, an welchen die Dinge Theil haben, für sich betrachten und von jenen ablösen, die Begriffe der Eigenschaften; daher wir auch diese oder jene nähere allgemeine Bestimmung der Dinge ganz weglassen und in unserm Denken mit freier Willkür uns ganz abgesondert auf diese oder jene allein richten können. Nur die Dinge selbst können wir nicht hinwegdenken, oder unter ihnen wählen. Sie selbst sind da, und durch ihr Daseyn zwingen sie uns sie zu denken. Oder, welches wohl noch richtiger den Begriff des Denkens herausscheiden möchte, wir können sie an sich nicht mehr denken, sondern durch ihr Daseyn selbst begrenzen sie unser Den-

ken; und durch diese Begrenzung nehmen wir nicht sie selbst wahr, sondern unsere eigene Abhängigkeit von ihnen.

A. Woher kommen denn nun aber jene allgemeinen Begriffe, wenn doch nichts anders ist als die Dinge selbst?

E. Freund! es ist ein großes Wagestück darüber etwas bestimmen zu wollen; und doch treibt uns dazu die Untersuchung selbst, wenn wir uns einmal in sie eingelassen haben, wie wir, einmal bergab laufend, uns vor keinem Abgrunde aufhalten können. Ich wage also das auszusprechen, was ich allein hierüber meinen kann. Es mag wohl blos das Nichtseyn der Dinge seyn, was in unserer Erkenntniß erscheint.

A. Das ist doch eine höchst sonderbare Meinung, daß wir an den Dingen gerade das erkennen sollen, was sie nicht sind.

E. Wohl sonderbar; aber, wie gesagt, unser abschüssiger Weg führt dahin. Und haben wir ihn einmal betreten, so müssen wir uns auf so etwas gefaßt machen. Von dir aber erwartete ich nicht, daß du vor den Abgründen stutzen, sondern daß du mich, der ich selbst nur zagend mich hineinwage, sicher hindurchführen würdest.

A. Du ermahnst mich mit Recht. Wer die Wahrheit sucht, muß auch dem, was ihm das Schrecklichste dünkt, ruhig entgegensehen. Laß uns also Muth fassen und sorgfältig betrachten, wohin uns deine Annahme führen wird.

E. Ich bin bereit das Werk mit dir gemeinschaftlich zu unternehmen.

A. Wollen wir aber nicht erst die Annahme selbst nochmals recht genau untersuchen, um uns ihre eigene Grundlage und ihre eigene Bedeutung recht klar vor Augen zu stellen?

C. Nöthig sogar wird dieses seyn. Denn noch bin ich nicht gewiß, ob du mich auch vollkommen verstanden hast.

A. Du sagst also zuvörderst, ein jedes Ding bestehe für sich und sey etwas für sich; und dieses hältst du für die sich unmittelbar aufdringende und also nothwendige, keines Beweises fähige und keines Beweises bedürftige Wahrheit?

C. So ist es. Und diese Wahrheit können wir also als unbedingten und ersten Grundsatz ansehen.

A. Wohl. Nicht bewiesen, aber doch erläutert kann dieser Grundsatz werden. Du meinst doch etwa hiermit nicht dieses: ein jedes Ding sey von jedem andern verschieden und deswegen etwas für sich, z. B. das eine groß, das andere klein; das eine roth, das andere schwarz u. s. w. Da aber viele Dinge groß genannt werden und viele Dinge roth, so sey doch keins gerade eben so groß, oder eben von derselben rothen Farbe wie jenes? So sey ferner jedes Ding aus gewissen allgemeinen Stoffen zusammengesetzt, keines aber enthalte entweder ganz dieselben Stoffe wie das andere, oder keins enthalte sie wenigstens in demselben Verhältnisse? Kurz, du meinst doch nicht, die Dinge bestehen deswegen alle für sich, weil sich jedes vom andern durch gewisse bestimmte Kennzeichen unterscheiden lasse?

C. Keineswegs meine ich das. Denn wenn ich dies als den Grund meiner Behauptung annähme, so würdet ihr mir bald beweisen, daß alle diese Verschiedenheiten sich auf Gleichheiten und diese zuletzt wohl gar auf eine allgemeine Einheit zurückführen ließen. Sondern ich meine gerade, jedes Ding sey etwas für sich, weil es sich von keinem andern auf die von dir angenommene Weise unterscheiden, ja weil es sich überhaupt mit keinem andern vergleichen lasse.

A. Also meinst du, wenn wir alle diese Verschiedenheiten sich gegenseitig aufheben lassen, so bleibe zwar eine vollkommene Gleichheit übrig, welche aber an sich nichts sey, weil in ihr eben nichts Bestimmtes, Gegenwärtiges und Daseyendes mehr enthalten ist; sondern eben diese Gleichheit, worin sich alle Verschiedenheiten auflösen, sey das wahre Nichts.

C. Vollkommen richtig.

A. Dagegen aber, wenn wir von irgend einem Dinge alle diese Verschiedenheiten, oder alle die Merkmale, wodurch diese Verschiedenheiten und ihre Verhältnisse entstehen, abziehen, so bleibe nicht ein bloßes Nichts übrig, sondern ein unbestimmbarer innerer Kern, ohne Merkmale und Eigenschaften, und dieses übrig Bleibende sey eigentlich das Ding selbst oder sein wahres eigenthümliches Seyn.

C. Du verstehst mich ganz.

A. Ein jedes Ding sey also eigentlich und an und

für sich das, was seine Merkmale und Eigenschaften nicht sind. Es lasse sich also von demselben, da es keine Merkmale und Eigenschaften habe, auch gar nichts mehr aussagen oder denken. Es stehe mit keinem andern in Verbindung oder in Verhältniß, und lasse sich mit keinem vergleichen. Es sey also auch einem andern weder gleich, noch von ihm verschieden. Dennoch sey es eben darum, weil es nur es selbst sey, ein anderes als jedes andere, und so etwas für sich. Und so sey es mit jedem Dinge.

C. Meine wahre Meinung.

A. Nun wird dich aber doch die Erfahrung lehren, daß, wenn wir von einem Dinge alle seine Kennzeichen und Merkmale abziehen, in der That nichts übrig bleibt, und daß sich durchaus alles, was ein Ding ausmacht, auf Kennzeichen zurückführen und als solche aussprechen läßt. Freilich ist es vielleicht unmöglich, sie wirklich zu erschöpfen. Wenn du z. B. ein Ding in die Hand nähmest und mir seine Größe, Gestalt, Farbe, die verschiedenen Stoffe, woraus es zusammengesetzt ist, und ihre Verhältnisse in ihm u. s. w. beschreiben und aufzählen wolltest, so würdest du damit vielleicht bei unendlichen Bestimmungen doch nie völlig zu Stande kommen, und mir etwa das noch übrig bleibende Unbestimmbare für das Ding selbst ausgeben wollen.

C. Das würde ich nicht wollen. Denn nach dem, was du selbst aus meiner Seele gesagt hast, kommt es hierauf gar nicht mehr an. Wenn es auch wirklich unmöglich wäre diese Merkmale zu erschöpfen, so müssen

wir hier annehmen, es sey möglich, da wir sie ganz aus dem Spiele lassen müssen.

A. Vortrefflich. Und doch, Freund, möchte auch diese Unmöglichkeit wohl ihre Bedeutung haben. Doch ich nehme gern an, was du zugiebst, und lobe dich, daß du die Untersuchung so in ihrem wahren Felde erhältst. Bleiben wir immer so in diesem, so läßt sich hoffen irgend etwas zu erreichen.

C. Lobe nicht, sondern greife mich an.

A. Deswegen sorge nur nicht. Der Angriff ist schon bereitet. Du giebst also zu, es sey möglich, das Ding in deiner Hand ganz durch Kennzeichen und Merkmale zu erschöpfen. Nimm diese davon und zeige mir dann, was als das Ding selbst übrig bleibt.

C. Vorzeigen werde ich es dir nicht können, und es wäre auch schlimm für mich, wenn ich das könnte. Denn alsdann wäre es ja erkennbar, und du weißt, daß ich eben das Erkennbare für das Nichtseyn der Dinge halte. *Dieses aber ist das wahre Seyn des Dinges, welches also gar nicht unter dem Erkennbaren vorkommen kann.* Es ist das, was alle jene Kennzeichen im Innern zu dem Einen Dinge zusammenhält. *Die Kennzeichen, welche allein erkannt werden, sind aber das, was es mit anderen Dingen gemein hat, was also das Nichtseyn dieses als dieses bestimmten Dinges ist.*

A. Indem wir also dieses Ding wahrnehmen und alle seine Eigenschaften und Merkmale durch Vergleichung

mit anderm Erkannten bestimmen, bleibt noch etwas Unerkennbares übrig, welches uns zwingt dieses Ding nicht blos als einen gewissen Grad oder eine gewisse Mischung des Erkannten überhaupt anzusehen, sondern als etwas durchaus für sich Bestehendes, oder vielmehr, welches unserm Erkennen überhaupt ein Ziel setzt und uns das Gefühl aufdringt, hier liege nun ein dunkles, einfaches und eigenschaftloses Wesen, welches mit nichts anderem etwas Gemeines oder von ihm Verschiedenes habe, deshalb nicht erkannt werden könne und also das wahre Seyn des Dinges sey.

C. So ist es. Und dergleichen Dinge an sich sind ihrer Natur nach unendlich viele. Denn wo in der unendlichen Masse des allgemeinen Erkennbaren irgend ein bestimmtes Zusammentreffen von Art und Verhältniß als Ding erscheint, da muß auch ein solches Wesen seyn. Das Besondere eines Dinges, was dasselbe zu einem einzigen, für sich bestehenden macht, kann nun nicht in der Art und dem Verhältniß beruhen: denn diese sind allgemein und ewig wechselnd und beweglich; es muß also in jenem reinen Seyn beruhen. Dadurch ist also das Ding das, was es ist, für sich und an sich; und da sich nun die Mischungen von Arten und Verhältnissen ins Unendliche zu Dingen bilden, so muß auch ein jedes dieser unendlich vielen Dinge sein reines Seyn als ein ganz einziges für sich allein haben. Es muß also unendlich viele solche Wesen geben.

A. In allem diesen verständen wir uns; nur die Natur des Nichtseyns macht mir noch Unruhe. Wenn ein jedes Ding nur für sich und mit sich selbst gleich ist, wie kann es zugleich nicht seyn? Und noch mehr, wie kann das, was nicht ist, von uns erkannt werden? Gerade das, was ist, sollte das seyn, was wir erkennen.

C. Das Nichtseyn wird nicht sowohl erkannt, als es vielmehr das Erkanntwerden selbst ist. Jedes Ding, außerdem daß es an sich und für sich ist, ist auch noch etwas, d. h. es hat einen ganz bestimmten, nur ihm zukommenden Inhalt. Denn hätte es diesen nicht, so wäre sein Seyn für sich selbst ganz ohne Bedeutung, es wäre ein leerer Name. Eben deswegen aber, weil es ein solches ganz bestimmtes Etwas ist, giebt es außer ihm noch eine unendliche Menge Dinge, deren jedes auch etwas, aber etwas anderes ist, weil eben jedes für sich seyn muß, also nicht ein anderes seyn kann, als es ist. Eben deshalb aber, weil jedes etwas Bestimmtes ist, wird es auch durch die anderen, die auch etwas Bestimmtes sind, bestimmt, d. h. es ist mit ihnen zugleich verschieden und gleich. Und dieses Bestimmtseyn durch jedes andere ist sein Nichtseyn: denn seinem Seyn nach ist es weder mit etwas gleich, noch von etwas verschieden; da es ja seinem Seyn nach nicht etwas ist, sondern nur das, was es an sich selbst ist.

A. Und dieses Nichtseyn, wodurch es nicht es selbst,

sondern mit jedem andern gleich und verschieden ist, wäre sein Erkanntwerden.

E. Richtig.

A. In diesem Nichtseyn werden die Dinge erst gleichsam Eine Masse, indem ihre Eigenschaften darin als Gegensätze gegen einander treten und sich so in Gleichheiten als besondere aufheben.

E. So ist es.

A. Aber zwei wichtige Fragen bleiben mir noch unbeantwortet; die erste: *Wo kommt einem Dinge, das nur an und für sich da ist, zugleich das Nichtseyn her? Wenn es einmal ist, so kann es doch nicht zugleich nicht seyn.*

E. Dieses ist eben das Wichtigste, das zu erkennen. Dies läßt sich auch gar nicht beweisen, sondern die unmittelbare Anschauung der Dinge drängt es uns unmittelbar auf. Ein jedes Ding ist das was es ist, und doch ist es auch zugleich nicht das was es ist, sondern mit einem andern gleich und von ihm verschieden. Dieser Widerspruch, den die unmittelbare Anschauung der Dinge giebt, ist eben das, was durch alles unser philosophisches Untersuchen gelöst werden soll. Dieses heißt aber mit andern Worten nur so viel, es ist kein Seyn ohne ein Nichtseyn. Wäre ein bloßes reines Seyn, so wäre dasselbe nichts weiter als was es ist. Es wäre nicht zu erkennen; und da wir nur aus unserm Erkennen sprechen können, so könnten wir davon weder etwas bejahen, noch verneinen, kurz, es wäre für uns gar nichts.

A. Hiegegen läßt sich nichts einwenden. Nun zur zweiten Frage: Durch das Nichtseyn haben wir blos das Erkanntwerden der Dinge; woher kommt uns unser eigenes thätiges Erkennen derselben?

C. Was ist denn dieses Erkennen, als das Erkanntwerden der Dinge selbst? Nur, daß das Nichtseyn aller andern Dinge mit unserm eigenen Seyn verknüpft ist. Denn nirgend, mein Freund, kann ein Seyn gefunden werden, mit welchem nicht nothwendig das Nichtseyn anderer Dinge verknüpft wäre, nachdem es einmal ein Seyn und Nichtseyn zugleich geben muß.

A. So wäre also ein jedes Ding dadurch, daß es ist, auch zugleich erkennend. Auch Holz und Steine und alle übrige todten Massen hätten eine Erkenntniß.

C. Ohne Zweifel. Nur nennen wir das an ihnen nicht Erkenntniß, weil es nicht unsre Art der Erkenntniß ist. Um aber dieses recht zu begreifen, müssen wir uns zuvörderst nur ganz unabhängig machen von unserer menschlichen Weise die Dinge anzusehen, da wir nicht unterlassen können sie unter gewisse Gattungen zu bringen. Die Gattungsbegriffe müssen uns hier ganz verschwinden. Denn sie sind, wie ich dir schon gezeigt habe, ja erst das Werk unsers Erkennens. Dieses Erkennen dürfen wir aber nicht voraussetzen, da es ja eben dasjenige ist, was erklärt werden soll. Wir dürfen also auch keine Gattungsbegriffe voraussetzen. Denn diese haben nur Gültigkeit für unsern Standpunct des Erkennens. Unbedingte Gültigkeit hat also für uns nur dieses, daß

es schlechthin für sich daseyende Dinge giebt, an welchen sich überall unser Erkennen gleichsam bricht, und daß das Erkennen überhaupt nichts anderes ist als das Nichtseyn dieser Dinge. Dies allein ist uns gegeben, und nur von diesem aus dürfen wir weiter gehen.

A. Immer mehr muß ich deinen Gang loben. Du siehst, ich gebe mich dir willig hin; fahre fort das Erkennen der Dinge darzustellen.

E. Wir dürfen uns also für jetzt auch gar nicht danach umsehen, zu welcher Gattung dieses oder jenes Ding gehöre, sondern ein jedes nur als es selbst, oder als dieses Eine Ding betrachten. Nun muß, da es nur Seyn und Nichtseyn, und beides nothwendig giebt, mit dem Seyn eines jeden Dinges auch nothwendig ein Nichtseyn verknüpft seyn. Dieses Nichtseyn ist aber nicht sein eignes; sonst höbe es sich selbst auf und wäre es gar nichts, sondern es ist das Nichtseyn aller übrigen Dinge. Und blos dieses Nichtseyn aller übrigen Dinge ist selbst das Erkennen dessen, wovon die Rede war. Dieses läßt sich in manchen Dingen auch schon von unserm Standpuncte erkennen. Denn glaubst du nicht, daß der Magnet, der sich z. B. danach richtet, ob Eisen in seiner Nähe ist oder nicht, eine Erkenntniß von den Dingen außer sich habe?

A. Auch ich habe dieses sein Benehmen immer einer solchen Ursache zugeschrieben. Aber alle Dinge müßten ein vollkommen gleiches Erkennen haben, wenn mit dem

Seyn eines jeden das Nichtseyn aller übrigen verknüpft werden soll.

E. Aber das Seyn des Dinges ist ja auch das Seyn eines bestimmten Etwas, welches von allen übrigen unterschieden ist, und dieses Etwas ist eben die Stufe der Erkenntniß von der allerschwächsten bis zur allervollkommensten. Wie das Erkennen anderer Dinge ist, können wir nicht erfahren, da es eben unser Nichtseyn ist. Aber unser eignes Erkennen ist das mit unserm Seyn nothwendig verknüpfte Nichtseyn aller übrigen Dinge. Zu diesem Nichtseyn gehört nicht blos, wie sie sich sämmtlich in der Einheit unsers Seyns aufheben, sondern auch wie sie sich durch ihre Gleichheiten und Verschiedenheiten gegenseitig unter sich aufheben, woraus eben die allgemeinen Begriffe entstehen.

A. Wie willst du denn aber ihr unabhängiges Seyn erkennen, wenn dein Erkennen doch blos ihr Nichtseyn ist?

E. Ich erkenne jenes Seyn eben nicht, sondern es ist die Grenze meines Erkennens, oder vielmehr die Verneinung desselben. Es fällt daher auch nicht in das gemeine Bewußtseyn, welches immer nur mit dem Nichts verkehrt; wohl aber in das philosophische, welches durch sein Selbsterkennen die Grenzen seiner Erkenntniß wahrnimmt.

A. Wie aber willst du dich selbst erkennen, da doch dein Seyn selbst niemals ein Nichtseyn werden, d. h. niemals in das Erkennen fallen kann?

E. Mein Seyn ist das Nichtseyn aller übrigen Dinge.

Eben dasselbe ist mein Erkennen. Da nun mein eignes Seyn nicht in das Erkennen kommen kann, sondern dieses Erkennen selbst ist, so erkenne ich in allen übrigen Dingen, oder in ihrem Nichtseyn, mich selbst.

A. Laß uns nun, damit ich nicht eins über dem andern verliere, noch einmal zusammenfassen und übersehen, was wir bisher ausgemacht haben. Das Erste war: jedes Ding sey etwas durchaus Eigenthümliches und keinem anderen Gleiches, noch könne es auf ein anderes zurückgeführt werden; es habe also sein ganz für sich bestehendes, durchaus nothwendiges Seyn.

C. Darüber sind wir übereingekommen.

A. Das Zweite: da außer diesem Dinge noch alle andere Dinge sind, so sey mit seinem Seyn nothwendig das Nichtseyn aller übrigen Dinge verknüpft und dieses sey sein Erkennen.

C. Vollkommen richtig.

A. Das Dritte: das Seyn eines Dinges sey das, was es ganz allein für sich selbst sey, das Nichtseyn also das, was es mit andern Dingen gemein habe, also sein Erkanntwerden oder seine Erkennbarkeit.

C. Wir sind nunmehr ganz einig.

A. Wollen wir nun nicht weiter gehen und betrachten, was alles in diesen Sätzen liegt?

C. Gerade dazu wollte ich dich auffordern.

A. Wie ist es mit dem Nichtseyn? Giebt es für jedes besondere Ding auch allemal nur ein besonderes Nichtseyn, welches uns das Seyn dieses bestimmten Din-

ges leugnet, oder giebt es ein Nichtseyn überhaupt, welches das Seyn aller Dinge zusammengenommen verneint?

C. Wie meinst du dies? Denn bis jetzt scheint mir dies ganz einerlei zu seyn. Das Nichtseyn ist bloße Verneinung, verneint also, indem es jedes einzelne Ding verneint, auch alle zusammen.

A. Es scheint mir doch nicht so ganz einerlei zu seyn. Laß uns sehen was daran ist. Nicht wahr? das Nichtseyn muß ganz mit dem Seyn von gleichem Inhalte seyn; denn es verneint das ganze Seyn eines Dinges. Denn das Nichtseyn beruhte doch auf den Merkmalen und Eigenschaften eines Dinges, welche erkannt werden, und wir haben ja uns darüber verständigt, daß das Ding durch solche Merkmale ganz muß erschöpft werden können.

C. Freilich, da diese Merkmale das ganze Ding erschöpfen, so muß auch wohl das Nichtseyn vollkommen denselben Inhalt haben wie das Seyn.

A. Wenn es aber ganz denselben Inhalt hat, so muß es auch nur das Seyn dieses bestimmten Dinges leugnen; denn dieses Seyn ist ja gerade nur diesem Dinge eigenthümlich, oder vielmehr, es ist dieses Ding selbst.

C. So scheint es denn, daß jedes Ding in seinem Seyn durch sein eignes Nichtseyn verneint werde.

A. Da nun jedes Ding sein eignes Seyn hat, so hat auch ein jedes sein eignes Nichtseyn; das Nichtseyn eines jeden Dinges hat also eben so wenig etwas mit

dem Nichtseyn anderer Dinge gemein, wie das Seyn mit dem Seyn anderer.

C. Dies kann aber doch nicht seyn. Denn das Nichtseyn ist ja eben das, was dem Seyn entgegensteht. Ist nun das Seyn das, was einem jeden Dinge für sich ist, so muß das Nichtseyn gerade das seyn, worin sie nicht für sich sind, sondern was sie gemein haben.

A. Hienach müßte es also gerade ein Nichtseyn überhaupt geben, welches alles Seyn schlechthin verneinte.

C. So müssen wir es festsetzen. Denn verneint es alles Seyn schlechthin, so hebt es ja damit auch jedes besondere Seyn auf.

A. Dies ist noch die Frage. Laß uns also nicht auf die Folgen sehen, sondern auf unsere Grundlagen zurückgehen, und von da aus die Antwort auf diese Frage bestimmen. Die Sache steht doch so? Da das Seyn eines jeden Dinges durch sein Nichtseyn aufgehoben wird, so schien es uns, als müßte ein jedes Seyn auch sein eben so eigenthümliches Nichtseyn haben, das mit keinem andern Nichtseyn eines andern Dinges etwas gemein habe. Dieses konnten wir aber nicht zugeben, weil das Nichtseyn eben das seyn sollte, was die Dinge mit einander gemein haben. Es kommt also hier nur darauf an, was für uns eine gewissere Wahrheit hat, ob jenes, daß jedes Ding ein Seyn für sich hat, oder dieses, daß das Nichtseyn das Gemeinschaftliche der Dinge ist. Denn jetzt widerspricht sich beides.

C. Und doch schien uns ja beides von der gleichen, ja von derselben Gewißheit zu seyn.

A. Wir wollen sehen. Das Seyn der Dinge erkennen wir doch nicht unmittelbar, sondern es ist gerade die Grenze unsers Erkennens oder die Verneinung desselben. Das Nichtseyn aber, worin das Gemeinschaftliche der Dinge liegt, ist in der That unser Erkennen selbst.

C. Dieses steht fest.

A. Mich dünkt also, unmittelbar mit unserm Erkennen sey nur das Gemeinschaftliche der Dinge gegeben, und jene Besonderheit der einzelnen Dinge entstehe nur durch einen Schluß. Wir schließen sie nämlich aus dem unausweichlichen Gefühle, daß sich das Allgemeine im Erkennen an gewissen Schranken breche.

C. Daß dieses ein bloßer Schluß sey, ist offenbar zu viel behauptet. Denn eben dieses Gefühl der Schranke selbst giebt uns schon ursprünglich das Daseyn der besonderen Dinge, und diese sind also zugleich mit dem Erkennen selbst da. Sie sind da als Besonderes, indem das Erkennen da ist als Allgemeines; mehr läßt sich darüber nicht sagen.

A. Da also das Erkennen durch das Besondere schlechthin beschränkt wird, so ist das Besondere im Erkennen nur insofern, als es sich in ihm zum Allgemeinen aufhebt.

C. Richtig.

A. Das Erkennen ist also an sich niemals Besonderes, und es ist in demselben auch kein Besonderes an

sich, sondern immer nur ein scheinbar Besonderes. Das Erkennen aber enthält nichts anderes als das Nichtseyn der Dinge. Das Nichtseyn kann also auch nur ein Allgemeines seyn, worin kein wahres Besonderes ist.

C. So scheint es freilich; und dieses allgemeine Nichtseyn verneint zugleich jedes besondere Seyn.

A. Nicht so rasch! Die Null ist doch wohl die Verneinung der Zahl, also die Nichtzahl?

C. Ja wohl.

A. Verneint denn nun die Null die Zwei oder die Drei, das nämlich, wodurch sie gerade Zwei oder Drei ist? Oder verneint die Null sämmtliche Zahlen zugleich, also das an ihnen, wodurch sie überhaupt Zahlen sind?

C. Das Letzte.

A. Die Null ist also als Entgegengesetztes nicht der Zwei oder der Drei gleich, sondern der Zahl überhaupt. Sie ist die Nichtzahl. Da aber in der Zahl alle einzelne Zahlen liegen, so müssen alle Zahlen auch in der Nichtzahl liegen. In der Zahl sind sie nur als seyend, in der Nichtzahl aber als nicht seyend.

C. Das kann nicht geleugnet werden.

A. Dagegen wird jede einzelne Zahl nur durch ihre einzelne Verneinung verneint, die Eins durch die Nichteins, was wir — 1 nennen, die Zwei durch die Nichtzwei oder — 2 u. s. w. Die Nichteins verneint aber nie eine andere Zahl, als eben die Eins, die Nichtzwei keine andere als eben die Zwei. Denn selbst wenn wir z. B. sagen: 2 — 1, so wird dadurch nicht die Zwei oder

eben das, was sie gerade zur Zwei macht, verneint, sondern nur die Eine in ihr liegende eins. Dieser Ausdruck will nicht sagen, sie sey nicht mehr Zwei, sondern nur dieses, daß in dieser Zwei die eine Eins zwar sey, die andere aber nicht sey.

E. Auch dies scheint seine Richtigkeit zu haben.

A. Nun muß sich doch das Nichtseyn zum Seyn verhalten, wie die Nichtzahl zur Zahl. Das Nichtseyn kann also niemals ein bestimmtes besonderes Seyn leugnen, oder das, wodurch es gerade dieses besondere ist, sondern nur das Seyn überhaupt. Es müssen also im Nichtseyn alle Besonderheiten enthalten seyn, nur als nichtseyend. In den Besonderheiten aber muß ein allgemeines und einziges Seyn liegen, welches eben durch das allgemeine Nichtseyn verneint wird.

E. Ich weiß in der That nicht sogleich, wie ich diesem allgemeinen Seyn entweichen soll.

A. Du siehst also wenigstens so viel ein, daß es ein allgemeines, durchaus Eines Seyn giebt, in welchem alle Besonderheiten liegen.

B. Mit Vergnügen habe ich am Kampfplatze gestanden und eurem Ringen zugesehen. Du verdienst einen Kranz, o A. Zwar glaube ich noch nicht, daß ihr vollkommen dahin gelangt seyd, wohin ich wünschte. Indessen ist doch Hoffnung zum Bessern da. Anfänglich, da du dich so genau in E.s Meinungen einließest, glaubte ich in der That, du wolltest dich durch ihn belehren las-

sen; bald aber merkte ich, daß diese Nachgiebigkeit nur Verstellung war, um ihn desto sicherer zu fassen.

C. So hättest du mich denn also nicht durch den Abgrund geleitet, sondern unter dem Schein einer gemeinschaftlichen Wanderung mich hinterrücks hineingestürzt.

A. Beide scheint ihr mich zu verkennen. Jene anfängliche Nachgiebigkeit bin ich mir bewußt aus Achtung gegen deine Meinung bewiesen zu haben. Oder glaubt ihr etwa, daß diejenigen die wahre Art haben schwierige Fragen zu entscheiden, die, sobald sich ihrer gewohnten Ansicht eine entgegengesetzte gegenüberstellt, sogleich erwidern: „Nein, so ist es nicht, sondern so!" wodurch weder sie selbst gebessert werden, noch der Gegner von seiner Verirrung überzeugt, vielmehr darin bestärkt und erbittert wird.

C. Sehr wahr. Und dann giebt es noch eine andere Art: wo nämlich die Sprechenden, damit sie ja ihrer Sache recht gewiß zu seyn scheinen, gleich im Anfange über die Hauptsachen, worin gerade die meiste Dunkelheit und Verwirrung zu herrschen pflegt, eine vollkommene Übereinstimmung voraussetzen, wodurch sie sich und andern den Weg zur Untersuchung des Wahren ganz versperren.

A. Ich bin daher der Meinung, jedes Gespräch müsse so anfangen, als sey noch gar nichts ausgemacht oder bekannt. Auch ist ja das Gespräch nur dazu, daß die Wahrheit Gemeingut werden soll, und so lange sie

das noch nicht ist, muß sie dafür geachtet werden, für die Sprechenden noch gar nicht dazuseyn.

E. Ich vergebe dir daher auch gern deine Art und Weise. Wenn ich mich nur sogleich jenes allgemeinen Seyns zu entledigen wüßte. Denn daß ich es mit der Zeit loswerden würde, weiß ich wohl.

B. Ich dächte, es müßte dir ganz leicht seyn, E., aus dieser allgemeinen Zerstreuung und Zersplitterung dich wieder einer festen Einheit zu nähern.

E. Gerade umgekehrt. Unter den Druck einer einzigen strengen und gleichförmigen Gewalt soll ich das unendlich in jedem Puncte beseelte quellende Leben aller Dinge hingeben. Die ganze Natur, die mich umgiebt und in unzähligen, lebendigen, mit mir befreundeten Wesen mit mir umging, muß ich tödten und die todte Masse als ein bloßes Kleid jener reinen Einheit umhängen.

B. Es mag auch ein schöner Umgang seyn, etwa wie der zwischen Leuten, die verschiedene Sprachen reden, wenn die Dinge nur in ihrem Seyn lebendig waren, du aber blos durch ihr Nichtseyn mit ihnen in Verbindung standest.

E. Das, wovon du sprichst, ist gerade nur der Umgang des Nichtphilosophen mit der Natur. Dieser glaubt die Dinge wahrzunehmen, nach seinen Zwecken zu behandeln und sie sich ganz unterwürfig zu machen, während er den bloßen leeren Widerschein derselben im Nichtseyn handhabt. Wie aber der Philosoph sich seines eigenen Nichtseyns und eben damit zugleich des Seyns der Dinge

bewußt wird, habe ich ja hinlänglich gezeigt. Er erkennt freilich nicht die Dinge in ihrem Seyn als Gegenstände, aber er wird sich ihrer bewußt, eben so wie niemand in das Bewußtseyn eines andern Menschen eindringen kann, sich aber dessen doch bewußt wird, daß dort noch ein solches für sich bestehendes Bewußtseyn ist.

B. Nun siehst du aber doch ein, daß dies blos eine Täuschung war. Was du für lauter einzelne, wirkliche Dinge hieltest, sind jetzt nur die mannigfaltigen Gestaltungen des gemeinschaftlichen Seyns, und dieses ist Eins mit dem einfachen Erkennen selbst. Dieses Allgemeine liegt jedem Dinge zum Grunde, ist wesentlich in jedem dasselbe und so erst werden dir diese Dinge wahrhaft beseelt, indem ein jedes als ein Einzelnes eine bloße Erscheinung, an sich aber das allgemeine Seyn selbst ist.

C. Je mehr ich mir dieses Ergebniß betrachte, desto weniger kann ich mich damit versöhnen. Diese Beseelung des Dinges durch die allgemeine Seele tödtet es mir gerade. Denn nun ist es als dieses bestimmte Ding gar nichts mehr; ja wenn man es recht streng untersuchte, möchte es als solches wohl blos eine Form unsers eignen Erkennens seyn.

B. So fahre fort. Denn trefflich näherst du dich dem Wahren.

C. Und siehe, dann finde ich mich wieder allein und einsam und alles um mich ist leere Form. Auch leidet es das wahrhafte und kräftige Seyn der Dinge zum Glück nicht, daß ich mich dieser leeren Einheit hingebe. Ich

sage es nochmals, sie sind unbezwinglich durch alles unser Denken. Sie sind für sich und lebendig da, und lassen sich nicht hinwegdenken. Jedes Ding als solches ist von seinem eigenthümlichen Wesen beseelt. Ich erkenne es an als etwas Lebendiges neben mir, ich liebe und verehre es. Und ich weiß, daß es auch mich anerkennt; denn seinem Seyn ist ja mein Nichtseyn verknüpft. So lebe ich in Freundschaft mit allen, und fern von der Anmaßung, sie nach meinem Sinne bilden und lenken zu wollen, sehe ich jedes in seinem eigenthümlichen Leben mir entgegentreten und sein eignes Seyn als etwas Heiliges und mir Unberührbares bewahren. Dagegen bin ich auch völlig des meinigen mächtig; und indem ich das Nichtseyn aller Dinge unumschränkt beherrsche (denn es hat ja ganz denselben Inhalt mit dem Seyn), bin ich durch nichts gehemmt, sondern rein und frei, und nichts was in mein Erkennen kommen kann, wird mich unterwerfen.

A. Welch ein neuer Rückfall, B.! Diesem dürfen wir ihn nicht überlassen.

B. Man lernt seine Güter erst schätzen, wenn man sie verloren hat. Wir haben also ein gutes Zeichen. Da du, A., ihn so weit gebracht hast, so überlasse ich dir ihn auch weiter zu führen, und mische mich nicht eher hinein, als ich es für gefahrlos halte; denn er hat nun einmal schon ein Vorurtheil gegen mich.

A. Du darfst dich, C., wenigstens gegen das nicht mehr sträuben, was wir ausgemacht haben. Dafür will

ich dir auch zugeben, daß wir mit unserm allgemeinen Seyn noch lange nicht fertig sind, sondern erst genau erforschen müssen, was wir daran haben.

E. Ja wohl müssen wir das. Denn ich hoffe, es wird auch von selbst wieder zergehen, wie es entstanden ist.

A. Wir haben nun ein allgemeines Seyn, welches von einem allgemeinen Nichtseyn gänzlich aufgehoben wird. In jedem von beiden liegt uns das gesammte Besondere. Indem uns also jenes Seyn entsteht, geht es auch zusammt dem Besonderen im Nichtseyn wieder darauf, und wir behalten nichts übrig. Dieses scheint deiner ganzen Lehre vom Seyn und Nichtseyn den Tod zu drohen.

E. Nur deinem allgemeinen Seyn, wie es mir scheint. Doch sehe ich wohl ein, daß ich zu meinem besondern Seyn, so wie es erst war, nicht wieder zurückkehren kann. Es wird uns also wohl hier noch etwas anderes verborgen seyn. Und mich dünkt, der Ausweg schimmert mir auch schon durch den Nebel durch.

A. Wenn du ihn gefunden hast, zeige ihn auch mir.

E. Es giebt zwar ein Seyn und ein Nichtseyn, welche beide allgemein sind. Wenn sie aber neben einander bestehen sollen, so müssen sie gegenseitig auf einander bezogen oder gleichsam mit einander vermischt werden, so daß eins in Bezug auf das andere das Besondere werde.

A. So viel ich bis jetzt einsehe, wäre dies mehr ein Vergleich, als eine wirkliche Entscheidung. Laß aber deine Vorschläge hören.

E. Ich meine es so. Damit das Seyn und das Nichtseyn nicht völlig einander aufheben und vernichten, so muß das Seyn nur zum Theil ein Seyn, zum Theil aber ein Nichtseyn werden, so daß in dem Puncte, wo beide sich scheiden oder berühren, Seyn und Nichtseyn zugleich bestehe.

A. Ich sehe noch nicht ein, wie das Seyn durch das Nichtseyn soll getheilt werden können.

E. An sich ist das Seyn freilich vollkommen sich selbst gleich und darum ist es eben undurchdringlich für das Erkennen.

A. Und ist denn das Erkennen nicht eben so gut sich selbst gleich?

E. Keineswegs.

A. Wie beweisest du das?

E. Dieses ist wieder dasselbe, nur in einer andern Gestalt, was nicht bewiesen werden kann, sondern durch das Bewußtseyn selbst erfahren wird. Was ist das Bewußtseyn, als die Thätigkeit, wodurch man sich selbst als sich selbst erkennt? Erkenntest du nun mit Einem Schlage ganz dich selbst als dir selbst gleich, so wäre das, so zu sagen, Ein Moment; ja es wäre nichts. Denn du höbest dein ganzes Selbsterkennen damit auf, indem der Erkennende in dir und der Erkannte in dir eins und dasselbe wären, also gar kein eigentliches Selbsterkennen zu Stande käme. Du mußt also dich selbst zum Theil auch immer als ein Anderes erkennen, nämlich als ein dem Erkennenden beigemischtes Seyn. So erst kannst du dich

selbst als ein Erkanntes fassen und kommst zum wahren Bewußtseyn.

A. Dem Seyn aber wäre nicht auch auf diese Art ein Erkennen beigemischt, wie dem Erkennen das Seyn?

C. Nicht auf dieselbe Art, nicht dem Seyn an sich; sondern das ihm beigemischte ist immer nur ein Nichtseyn, wodurch das Seyn in seiner ursprünglichen Einheit mit sich selbst aufgehoben wird; dagegen das Erkennen offenbar, wie ja das Bewußtseyn lehrt, selbst blos in jener Spaltung und Mischung besteht. Das Erkennen ist blos dadurch Erkennen, daß ihm immer in ihm selbst ein Erkanntes entgegensteht. Das Seyn aber ist an sich vollkommen Eins, und kann eben deshalb in seinem Wesen niemals erkannt werden, weil es gleichsam dem Erkennen nirgend eine Lücke oder Spalte läßt, wodurch dasselbe zu ihm eindringen könnte. Daher nennen wir es ein dunkles Seyn. Es ist wechsellos und unerkennbar und hat nichts, wovon es sein eignes Bild zurückwerfen könnte.

A. Und wie soll nun dieses einfache Seyn getheilt werden?

C. Es wird auch eigentlich nicht getheilt, sondern nur begrenzt durch das Nichtseyn. Denn jenes unbedingte Seyn, welches der Keim aller Dinge ist, muß, um zu diesen Dingen selbst zu werden, sich ins Unendliche wirklich ausdehnen, und dieses kann es nur, wenn es bei dieser Ausdehnung zugleich in unendlich vielen Puncten von seinem Gegentheil, dem Nichtseyn, gehemmt wird; denn wären diese Hemmungen nicht, so würde es

auch keiner Ausdehnung fähig, weil es immer nur dasselbe wäre, was es in seinem einfachen Keime war. So aber wird durch diese Hemmungen die unendliche Ausdehnung immerfort durch das Seyn angefüllt, und auf jedem Puncte ist zugleich Seyn und Nichtseyn.

A. Dies lautet mir fast wie die Sprache alter Philosophen, welche die Welt auch aus etwas und nichts mischten. Das Nichtseyn ist also nach dir der bloße Anstoß, welcher das Seyn in seinem Fortschreiten hemmt. Was ist es denn aber für sich selbst?

E. Für sich selbst kann es ja nichts seyn; denn es ist blos etwas für das Seyn. Ja das Seyn muß es sich selbst erst schaffen; denn für sich kann es ja kein bloßes Nichtseyn geben. Ja wenn ich recht scharf darauf hinsehe, so entdecke ich auch, wie das Seyn es wirklich schafft, nämlich durch sein Fortschreiten in der Ausdehnung selbst.

A. Bedenke, daß dieses Fortschreiten selbst erst durch das Nichtseyn möglich wurde.

E. Es wird also nur dadurch möglich, daß es selbst ein stetes Schaffen des Nichtseyn ist.

A. Und ein stetes Schaffen des Nichtseyn soll es wohl darum seyn, weil es unaufhörlich gehemmt wird?

E. Freilich wäre dies wohl wieder dasselbe.

A. Ließe es sich nicht etwa so vereinigen? Das Seyn ist an sich oder seinem Wesen nach eins und dasselbe mit sich selbst, ohne daß ihm ein Nichtseyn oder sonst etwas anderes beigemischt wäre. Es ist ihm aber noth=

wendig und gehört zwar nicht zu seinem Wesen, aber zu seiner Natur, sich ins Unendliche auszudehnen, um alles anzufüllen. Und indem es dieses thut und um dieses zu thun, muß es in jedem Puncte sein Nichtseyn schaffen, wodurch es selbst überall gehemmt wird, und so alles anfüllt. Dieses muß es aber, damit es, das zwar schon in seinem Keime eins und sich selbst gleich ist, auch in der Wirklichkeit sich selbst vollende. Denn sein Wesen ist jene Gleichheit mit sich selbst, und diese will es nun auch in seinem wirklichen Daseyn wieder erreichen, um so erst vollkommen es selbst zu werden, und das was es seyn soll. Es schafft daher ins Unendliche Nichtseyn, und verschlingt eben dasselbe immer wieder durch fortdauerndes Seyn, um so endlich alles Nichtseyn zu verschlingen und sich selbst wieder sich selbst gleich zu machen.

C. Vortrefflich. Nur habe ich noch einige Zweifel. Warum liegt denn nun eine solche Ausdehnung in seiner Natur?

A. Weil es sich selbst mit sich selbst gleich machen muß.

C. Es war ja aber schon vorher sich selbst gleich.

A. Wohl, als Wesen, aber nicht als etwas Wirkliches. Es hatte noch nicht das Nichtseyn überwunden. Das sich selbst Gleiche hatte immer noch außer sich das, welches sich selbst schlechthin ungleich ist, welches niemals es selbst, also nichts ist, das Nichtseyn. Dieses muß es also erst überwinden.

C. Ich glaube zwar selbst, daß es kein Seyn ohne

ein Nichtseyn geben kann. Doch sehe ich noch nicht ein, warum das sich selbst Gleiche noch etwas außer sich haben muß.

A. Das will ich dir zeigen. Du siehst doch ein, daß man von dem sich selbst Gleichen nichts anderes sagen kann, als daß es sich selbst gleich ist.

E. Wie denn anders?

A. Wäre es nun ganz das, was es auch so ist, aber doch nicht sich selbst gleich, sondern blos jenes Eine; so könnte man gar nichts davon sagen.

E. Könnte man denn nicht von ihm sagen, daß es das Eine für sich allein ist?

A. Nein. Denn um dieses zu sagen, müßtest du es schon wieder mit sich selbst vergleichen, wodurch du fändest, daß es nun jenes Eine selbst sey. Vergleichst du es aber und findest, daß es es selbst ist; so ist es auch mit sich selbst gleich.

E. Ich glaube das einzusehen.

A. Wenn also von ihm gesagt werden soll, was allein von ihm gesagt werden kann, daß es sich selbst gleich ist, so muß es als ein doppeltes betrachtet werden: als das, was verglichen wird, und als das, womit es verglichen wird.

E. Man muß es wohl so betrachten.

A. Wir haben also nun statt des Einen Zwei, die mit einander verglichen werden. Diese müssen aber Entgegengesetzte seyn, denn darauf beruht alles Vergleichen.

E. Freilich wohl.

A. Nun soll aber das Eine ganz dasselbe seyn, was das Andere ist; sie sollen also ganz den einen und selben Inhalt haben. Sind sie also einander entgegengesetzt, so sind sie es auch durch ihren ganzen Inhalt. Sie sind also einander in allen Stücken entgegengesetzt.

C. So muß es seyn.

A. Das Eine ist nun das gesammte Seyn, oder das Seyn überhaupt. Der Inhalt des Anderen soll ganz derselbe seyn, also auch das gesammte Seyn. Nun soll aber das Andere in seinem gesammten Inhalt dem Ersten entgegengesetzt seyn. Es muß also ein solches Seyn zum Inhalt haben, das in allen Stücken jenes Seyn nicht ist, also das Nichtseyn.

C. Es ist zwar, wie mich dünkt, alles richtig abgeleitet; doch bleibt mir die Sache selbst noch dunkel.

A. Dadurch laß dich nicht anfechten. Du weißt ja, wir müssen nicht in das Künftige sehen, sondern immer nur, ob das Vergangene seine Richtigkeit hat. Um nun ganz es selbst zu werden, muß doch das Seyn dieses Nichtseyn auch wieder zu sich selbst machen, und das thut es in jener unendlichen Ausdehnung.

C. Kann es denn aber nicht dasselbe auch mit Einem Schlage thun, indem es doch auch wieder sich selbst gleich ist?

A. Keineswegs. Denn sobald es sich selbst gleich ist, ist es auch wieder sich selbst entgegengesetzt, und wir haben wieder die alte Lage der Dinge. Es kann also, um bildlich zu sprechen, das Nichtseyn nur nach und nach

wieder mit sich vereinigen. Es muß es also in jedem Augenblicke hervorbringen, nicht als sich selbst, sondern immer als etwas anderes, das es wiederum, sobald es hervorgebracht ist, zu sich selbst macht.

C. Damit wird es aber nie fertig werden. Denn da das Nichtseyn denselben Inhalt mit dem Seyn hat, welches alles ist, so wird es, so lange noch ein Seyn fortschreiten kann, auch immer noch ein übriges Nichtseyn geben.

A. So ist es auch. Es wird daher auf diese Weise ein Unendliches in der Wirklichkeit, weil es seinem Wesen nach Alles ist.

C. Und dadurch wird am Ende auch noch meine Lehre von dem Fürsichbestehen der einzelnen Dinge gerettet.

A. Wie so das?

C. Das Seyn ist zwar an und für sich ein allgemeines Seyn und nur sich selbst gleich. Aber als ein solches ist es gar nichts Wirkliches, oder vielmehr, es dauert als solches nur Einen Moment, und hebt sich auch selbst wieder auf durch das ihm eben so allgemein entgegengesetzte Nichtseyn. Als Seyn besteht es also nun in jener unendlichen Entwickelung und diese gehört gleichfalls nothwendig zu seinem Wesen. Denn sie ist sein wirkliches Daseyn, und dieses muß zu seinem Wesen gehören; sonst wäre das Seyn überhaupt gar nicht nothwendig, sondern etwas Zufälliges. Nothwendig nennen wir nämlich doch wohl das, dessen Daseyn zu seinem Wesen gehört?

A. Das ist wohl richtig.

E. Es ist also nothwendig in dieser Entwickelung, und diese gehört zu seinem Wesen. Nun ist es aber doch in jedem Puncte derselben, in welchem es durch das Nichtseyn gehemmt wird, ein anderes, eben weil es ein anderer Entwickelungspunct ist. Es ist also in jedem dieser Puncte ein ganz für sich bestehendes Seyn oder einzelnes Ding, dessen Wesen also nicht, wie B. behauptete, das allgemeine Seyn überhaupt ist, sondern gerade dieser bestimmte Entwickelungsgrad desselben.

A. Dabei kann ich mich noch nicht beruhigen. Denn vor allen Dingen kommt es darauf an, den Entwickelungsgrad noch näher zu bestimmen. — Nicht wahr? wenn nur ein einziger Entwickelungsgrad da wäre, so wäre er gar keiner! Denn woher wüßten wir denn, daß er ein Grad wäre, wenn wir keinen andern Grad hätten, mit dem wir ihn vergleichen, und kein allgemeines Maaß, worauf wir beide beziehen könnten?

E. Das gebe ich zu.

A. Es kann also nur dadurch ein Entwickelungsgrad seyn, daß mehrere andere solche Grade sind, und daß sich diese mit ihm auf ein Gemeinschaftliches beziehen. So sind sie zugleich einander gleich und von einander verschieden und zwar ins Unendliche, da die Entwickelung ins Unendliche gehen muß. Was aber zugleich einerlei und verschieden ist, sind doch wohl die einzelnen Dinge?

E. Diese Entwickelung meinst du, giebt ihnen also nicht das, wodurch jedes es selbst ist, sondern gerade das,

worin sie einander gleich und von einander verschieden sind. Und jenes Wesentliche haben sie alle nur in dem allgemeinen Seyn.

A. So ist es freilich.

C. Ich kann mich noch nicht dabei beruhigen, daß das Ding nicht auch als dieses bestimmte Ding sein Wesen haben soll, sondern blos als Ding überhaupt.

A. Daraus mag wohl nur folgen, daß es an sich gar nichts anderes ist als das Ding überhaupt, und diese Bestimmtheit, die es im Verhältniß mit allen übrigen bestimmten Dingen darstellt, blos seine Erscheinung giebt.

C. Es wäre also eigentlich immer wieder dasselbe Ding, nur in unendlichen Verhältnissen wiederholt.

A. Auch so kannst du es ausdrücken.

C. Aber siehe noch dies an. Das Seyn entwickelt sich ins Unendliche, in jedem Puncte durch das Nichtseyn gehemmt. Denke dir einmal diese Entwickelung vollendet, so daß kein Stoff dazu im Seyn und auch keiner im Nichtseyn mehr übrig wäre. Ich weiß wohl, daß dieses nicht möglich ist, weil jedes von ihnen alles ist. Aber wir können es uns doch denken.

A. Ich zwinge mich auch schon es zu denken.

C. Nun dann ist kein Seyn an sich mehr übrig, da ja alles in der Entwickelung enthalten ist; und folglich muß jeder Punct derselben sein Wesen in sich selbst haben.

A. Zu rasch gefolgert. Wodurch wäre er denn dieser bestimmte Punct? Dadurch, daß er überhaupt ist,

oder dadurch, daß er durch alle übrigen vom Anfang bis zum Ende der Reihe bestimmt, und gleichsam auf diesem bestimmten Platze durch den Druck aller übrigen von allen Seiten her festgehalten würde? Offenbar durch das Letzte.

C. Freilich wohl.

A. Er vereinigt also immer noch in sich eine doppelte Bedeutung, die des Seyns an sich und die des Verhältnisses, welche durch den Grad des Nichtseyns entsteht, mit dem er zu kämpfen hat. Und das Seyn an sich bleibt durch die ganze Reihe stets dasselbe, nur das Verhältniß durch das Nichtseyn ändert sich.

C. Nun will ich also nur zugeben, daß ich keine Ausflucht mehr für mein besonderes Seyn zu finden weiß.

A. Wer weiß, ob nicht noch eine zu finden ist. Denn ich muß dir nur gestehen, daß mir in allem, was wir bisher ausgemacht haben, noch mancher gewaltiger Zweifel bleibt.

C. So laß diese Zweifel hören. Willkommen sind sie mir. Denn ich mußte während der Untersuchung zwar glauben, daß wir Schritt vor Schritt richtig fortgingen; aber es bleibt mir immer im innersten Grunde und Boden eine dunkle Ahndung zurück, die mich allenthalben aufzuhalten oder zu warnen schien.

A. Du glaubst also wohl gar an Ahndungen?

C. Nicht kann ich sagen, daß ich, wie man es zu verstehen pflegt, daran glaubte. Aber sie erinnern mich

immer, daß noch etwas Unaufgelöstes daseyn möchte, welches sich auf diese Weise einmischt.

A. Damit würdest du schön ankommen bei denen, welche sich an nichts kehren, als was sie klar erkennen und wissen.

C. Möchte ich ankommen, wie ich wollte. Ich bin überzeugt, daß das Philosophiren den ganzen Menschen in Bewegung setzt und sein Innerstes aufrühren muß; und daß gerade, was sich so dunkel kund giebt, die innerste Wahrheit des Menschen selbst ist, die ihn warnt, so lange er sich noch in bloßen Formen herumtreibt. Dringt er aber durch zu dieser Wahrheit, so wird die Ahndung nicht aufgelöst, sondern sie wird nur eins mit der klaren Einsicht und man kann nicht mehr sagen, ob es Ahndung oder Einsicht ist.

A. Siehe also zu, ob ich deine Ahndung treffe. Und um sicher zu gehen, wollen wir auf unserm Wege fortfahren. Denn nichts halte ich für schädlicher, als eine Sache, die einmal im Gange ist, wieder von vorn anzuheben.

C. Darin stimme ich dir bei. Hebt man sie als etwas Neues an, so bleiben die alten Ergebnisse unverarbeitet liegen und mischen sich zur ungelegenen Zeit störend ein.

A. Wir haben, denke ich, noch nicht hinlänglich den Punct betrachtet, wo sich Seyn und Nichtseyn scheiden, und wie es in diesem aussieht. So lange wir aber etwas noch undurchforscht gelassen haben, müssen wir im-

mer von da aus noch die nächste Hülfe erwarten. So viel steht fest, daß das Seyn nur etwas Wirkliches werden kann, wenn wir es uns so denken, daß es von seinem Wesen ausgehe und sich gleichsam ausdehne, darin aber auf jedem Puncte durch sein Gegentheil begrenzt werde. Denkst du etwa, damit wir uns ja recht verstehen, hiebei an eine Ausdehnung im Raume von Einem Mittelpuncte aus nach allen Seiten?

C. Keinesweges. Die ganze Ausdehnung ist mir nur ein Bild, um die beiden Entgegengesetzten zu vereinigen. Denn das reine Urseyn und das ihm nothwendig gegenüberstehende Nichtseyn sind mir zwei Puncte, die entweder gar nichts sind, oder wieder zu Einem zusammenfließen, wenn nicht eine gerade Linie dazwischen ist.

A. Und unter dem Bilde der geraden Linie müssen wir es uns auch jetzt vorstellen. Muß denn nun nicht die Linie von jedem der beiden Puncte ausgehen, bis die Richtungen zusammenstoßen?

C. Auch das denke ich mir nicht. Sondern da nur das Seyn etwas ist und das Nichtseyn nur das, was jenes nicht ist, so kann auch von diesem nichts ausgehen, sondern nur von jenem. Indem also das Seyn sich bewegt, entsteht ihm in jedem Puncte das Nichtseyn, und hemmt es allenthalben, so daß es die Linie mit Seyn anfüllt.

A. Jeder dieser Puncte ist also darin vollkommen einerlei mit dem andern, daß in ihm Seyn und Nichtseyn sich das Gleichgewicht halten. Wir können also

auch jeden von ihnen für sich und anstatt aller übrigen betrachten.

E. Gewiß.

A. Wir müssen also sehen, wie sich in diesem Puncte Seyn und Nichtseyn gegen einander verhalten. Können denn beide darin etwas gemein haben, da doch das Eine das Gegentheil des Andern ist?

E. Sie müssen zugleich alles gemein haben; denn sie sind ursprünglich eins und dasselbe, wie wir vorhin ausmachten. Nur die Beziehung unter ihnen wird möglich durch die Trennung und stufenweise Wiedervereinigung.

A. Das Seyn ist allemal ein neuer Fortschrittspunct, und insofern zugleich von allen übrigen Puncten in der Linie verschieden. Ist nun das Nichtseyn auch wieder ein neuer Fortschrittspunct?

E. Das kann es nicht seyn. Denn wir haben ja ausgemacht, daß es nicht das Gegentheil eines besondern Seyns ist, sondern des Seyns überhaupt.

A. Und eben deswegen, siehst du, macht es erst das Seyn zu einem Besonderen. Es ist also in jedem dieser Puncte das Seyn ein völlig Besonderes, das Nichtseyn aber ein Allgemeines.

E. Sehr schön. Dieses Allgemeine ist nun das Erkennen.

A. Es muß wohl so seyn. Denn das Nichtseyn ist selbst das Seyn in diesem bestimmten Puncte, insofern es nicht alles Übrige ist, und dieses alles Übrige geht über in das Nichtseyn, welches auf diese Weise mit dem

Seyn verknüpft oder vielmehr eins und dasselbe ist. Das Erkennen ist also eigentlich nur das Seyn selbst, als nichtseyendes Allgemeines, und entsteht dem Seyn blos durch den allgemeinen und nicht besonderen Anstoß, den ihm das Nichtseyn in seinem Fortschreiten giebt.

C. Es ist alles trefflich herausgekommen. Nur das bleibt mir noch dunkel, wie sich nun das besondere Seyn in diesem allgemeinen Nichtseyn abbilden kann; denn im Erkennen ist doch immer ein Abbild des Seyns.

A. Es braucht sich gar nicht darin abzubilden; denn es ist ja mit ihm vollkommen eins, nur daß das Eine das ist, was das Andere nicht ist. Abbilden kann sich im Erkennen aber doch etwas, nämlich alles übrige Seyn.

C. Wie so das?

A. Dieses, was wir alles übrige Seyn genannt haben, ist hier zugleich außer dem besonderen Seyn, A, wovon gerade die Rede ist, und zugleich in ihm. Außer ihm ist es, indem es die ganze Reihe ausmacht, in der unser besonderes Seyn ein Glied ist und dasselbe auf seinem Puncte fest hält; in ihm aber, indem es sein gesammtes Nichtseyn oder Erkennen ausmacht. Wir können also allerdings sagen, dieses übrige Seyn außer ihm bilde sich in dem Erkennen in ihm ab.

C. Und wie bildet es sich ab, als Allgemeines oder als Besonderes? Denn ich ahnde hier wieder etwas.

A. Du siehst wohl, daß es selbst wieder auf der Grenze steht, wo Seyn und Nichtseyn sich scheiden. Denn es ist zugleich Nichtseyn, und als solches das Erkennen

unsers besonderen A, und zugleich das Seyn aller übrigen Dinge. Als Nichtseyn ist es offenbar Nichtseyn überhaupt, also Allgemeines, wie wir längst ausmachten; als Seyn aber das Seyn aller besondern Dinge, welche nothwendig hier als besondere gedacht werden müssen, da sie ja gerade die Reihe ausmachen, in der A ein Glied ist. Glaubst du nun, daß dieses als Erkennen etwas blos Allgemeines oder blos Besonderes sey?

C. Mir scheint es beides zugleich zu seyn. Denn das Seyn aller besonderen Dinge und ihr allgemeines Nichtseyn sind ja hier eins und dasselbe, beides ist nichts anderes als das Erkennen des A.

A. Ich glaube, hieraus ergiebt sich unbestreitbar, daß in jedem Erkennen erstlich ein Allgemeines seyn muß, welches vorzugsweise das Erkennen darin genannt werden kann, oder das Erkennen des Erkennens, und zweitens ein durchaus Besonderes, welches man das Erkennen des Seyns nennen kann, denn es besteht eben darin, daß das Erkennen ein Nichtseyn des ins Unendliche besonderen Seyns ist; daß aber auch endlich dieses Allgemeine und dieses Besondere nothwendig wieder vollkommen eins sind, da eben das Allgemeine nichts anderes ist als das Nichtseyn dieses gesammten Besonderen.

C. Auch mir scheint diese Folge vollkommen richtig und ich setze noch hinzu, daß sich der Hauptsatz meiner früheren Behauptungen hier bestätigt. Denn das Seyn besteht ja doch hier immer in der Besonderheit des A

und aller übrigen Dinge, und das Erkennen als das Allgemeine ist blos ihr Nichtseyn.

A. Zur Hälfte hast du Recht; aber nur zur Hälfte. Denn du mußt nicht vergessen, auf welchem Wege wir so weit gekommen sind. Diese Besonderheit des Seyns, auf welcher du so sehr beharrst, findet nur Statt in dem Erkennen des einzelnen Wesens A. Also nur in einem besonderen Bewußtseyn. Im Ganzen und Ursprünglichen war ja das Seyn eins und allgemein.

C. So war es allerdings.

A. Du scheinst mir also den Fehler begangen zu haben, daß du das Bewußtseyn eines einzelnen Wesens, wie es in der Wirklichkeit entsteht, für den allgemein wesentlichen Zustand der Dinge selbst angesehen hast.

C. Das will ich nicht leugnen. Dagegen mußt du mir aber zugeben, daß ich nicht sowohl widerlegt worden bin, als verbessert und vervollständigt. Denn wenn ich die Sache recht ansehe, so glaube ich, wir haben jetzt ein vollständiges und geschlossenes System errichtet, welches uns für alles vollkommen hinreichen muß.

B. Wie ich es versprach, habe ich euch stillschweigend in den tiefsten Irrthum hineinrennen lassen. Ihr seyd aber, glaube ich, auch im Begriff, ihn selbst zu heilen. Stellt doch einmal euer System auf. Da wird sich denn wohl von selbst ergeben, wo es euch fehlt.

A. Du verlangst ein unendliches Werk in wenigen Augenblicken.

E. Den allgemeinen Umriß davon könnten wir wohl geben.

A. Versuche du es. Ich übernehme dabei das Amt zu beobachten, ob du nicht die wahre Folge verlässest, und dich darin im Nothfall festzuhalten.

E. Die Musen oder andere dergleichen Gottheiten dithyrambisch anzurufen will ich lieber unterlassen, denn sie haben in den neuesten Zeiten sich hier und da verdächtig gemacht, sondern lieber sage ich ganz schlicht hin was ich von der Sache denke. Unbestreitbar fest steht es und durch eine unbedingte Thatsache unsers Bewußtseyns ist es gegeben, daß eben dieses Bewußtseyn auf einem reinen Seyn beruht, und als Bewußtseyn nur entsteht, indem dieses Seyn in seiner unendlichen Entwickelung in jedem Puncte durch sein eigenes Nichtseyn gehemmt wird. Dieses Nichtseyn ist ihm nothwendig, weil es, um sich selbst in der Wirklichkeit gleich zu werden, erst sich selbst entgegengesetzt seyn muß. Durch diese stets gehemmte Entwickelung entsteht die Reihe des Einzelnen und Wirklichen und in jedem Puncte derselben ist die Grenze zwischen Seyn und Nichtseyn; von welchen beiden nothwendig das Seyn an diesem Puncte begrenzt und fest bestimmt, das Nichtseyn aber nur ein Allgemeines und Unbegrenztes ist, welches jedoch dadurch, daß es selbst das Seyn begrenzt, erst wirklich wird. Durch dieses Wirklichwerden wird das Nichtseyn also unmittelbar auch ein Nichtseyn aller übrigen begrenzten Dinge außer dem Dinge A, welches es gerade begrenzt. Es ist das Er-

kennen von A, und enthält also als solches zugleich das allgemeine Gegentheil des Seyns, und zugleich die Abbilder alles einzelnen und besondern Seyns. So ist alles kurz zusammengefaßt.

A. Wolltest du nicht noch weiter gehen und eben so kurz angeben, was hieraus folgt für das Selbsterkennen oder Wissen und für den Willen? Denn mit solchen Folgen lassen sich am besten diejenigen beruhigen, die nicht recht in die ersten Grundsätze einstimmen.

C. Es wird schwer werden, dies eben so kurz zu thun, zumal da es noch nicht so vorbereitet ist.

A. Wenn die Gründe gut gelegt sind, so muß ja dieses leicht daraus folgen. Wie kann A sich selbst erkennen, wenn es an sich reines Seyn und das Erkennen blos das mit ihm verknüpfte Nichtseyn ist?

C. Das wahre Daseyn von A ist grade in dem Puncte, in welchem sich Seyn und Nichtseyn berühren. Denn es ist kein reines Seyn, sondern ein durch ein Nichtseyn gehemmtes. Seyn und Nichtseyn müssen also in diesem Puncte einander das Gleichgewicht halten. Nun ist das Seyn hier etwas vollkommen Besonderes, das Nichtseyn aber das Allgemeine oder die Grenze überhaupt; sie können folglich gar nicht auf einander bezogen werden. A kann sich also noch nicht auf sich selbst beziehen. In dem Allgemeinen aber, dessen Verneinung das Nichtseyn ist, müssen auch alle übrigen Dinge außer A begriffen seyn, und diese sind besondere Dinge, da sie mit A, dem Besonderen, in einer Reihe liegen; diese müssen also in

dem Nichtseyn als Besonderheiten erscheinen. Auf diese Weise sind diese Dinge in A als Besondere, das nennen wir, es erkennt sie als solche. In dieser Gestalt des Nichtseyns der übrigen Dinge erscheint ihm aber zugleich sein eigenes Seyn, welches ja zugleich dieses Nichtseyn selbst ist. Sein eignes Seyn spiegelt sich also vermittelst des Nichtseyns der übrigen Dinge in dem Nichtseyn, und nicht es selbst wird erkannt, sondern erst sein Abglanz durch die anderen Dinge.

A. Aber dieses sein eignes Seyn ist nicht blos seine eigene Besonderheit, sondern zugleich das allgemeine Seyn überhaupt.

C. Wie so?

A. Erinnere dich nur daran, daß in jedem Puncte der Entwickelung auch das allgemeine Seyn enthalten seyn mußte, welches der ganzen Reihe zum Grunde lag.

C. Richtig. Sein eignes Seyn wird also auch zugleich als allgemeines Seyn erkannt, und so erreicht das Seyn die Wiedervereinigung mit sich selbst schon in jedem Puncte des Nichtseyns, aber immer nur vermittelst des Besonderen.

A. Wenn nun jemand sagte: vom Seyn ausgehend, müssen wir alles für vollkommen halten, so wie es ist; denn das Seyn ist nun einmal nicht anders als wie es ist, und so heben wir alles Gesetz des Handelns auf: was würden wir diesem antworten?

C. Ungefähr dieses. Das was ist, würde ich ihm sagen, ist auch in der That so, wie es seyn muß. Aber

das Nichtseyn oder Erkennen ist die Quelle aller Täuschung, wenn wir uns dadurch verleiten lassen, das Nichtseyende für das Seyn zu halten. Das Gesetz unsers Handelns aber muß seyn, das reine Seyn in uns frei und herrschend zu machen, und diesem zu folgen, nicht aber den Täuschungen des Nichtseyns. Und da wir zur Erkenntniß dieses reinen Seyns unser selbst nur gelangen können durch das Nichtseyn der andern Dinge, so müssen wir jenem mit Bewußtseyn folgen. So fallen uns die Erkenntniß des Wahren und die Ausübung des Guten vollkommen in eins zusammen, und ist dies nicht ein Zeichen, daß wir zu dem Höchsten gelangt sind? Wahr ist nur, was ganz seiner innern Nothwendigkeit gemäß ist, und dieses ist allein das reine Seyn, und eben dasselbe ist auch das Gute, nur mit Bewußtseyn, d. h. nach Überwindung des Nichtseyns. Die Natur ist immer wahr, sie folgt unabweichend ihren ewigen Gesetzen, sowohl in den harmonischen Bewegungen der Weltkörper, als in der Hervorbringung der Pflanzen und dem jährlichen Wechsel der Jahreszeiten, als auch in den durch die göttliche Fehllosigkeit und Sicherheit der Triebe beseelten Thieren; ja uns selbst lenkt sie auf gleiche Weise; nur erkennen wir sie nicht vor dem Scheine, den uns das Nichtseyn vorstellt und den wir allein zu erkennen vermögen. Diesen nun wieder mit dem Seyn zu vereinigen, und so durch das Bewußtseyn unser selbst zu jener Unfehlbarkeit des Naturtriebes zurückzukehren, ist das Höchste was wir erreichen können. Und das geschieht, indem wir uns

unserm wahren Seyn ganz rein und ohne Vorwitz hingeben.

A. Wenn wir also unser höchstes Gesetz allgemein verständlich ausdrücken wollten, so hieße es: Lebe mit Bewußtseyn der Natur gemäß.

E. Dieser Ausdruck möchte der richtigste seyn.

A. Nur einen Einwand sehe ich noch voraus, welchen man unserm ersten Grundsatze machen könnte.

E. Und welcher wäre das?

A. Es ist klar, daß wir von nichts sprechen können als was wir erkennen, und daß wir unser Erkennen niemals verlassen können. Das Erste aber, wovon wir ausgingen, war ein reines Seyn, von welchem wir, da wir es ja selbst ein dunkles Seyn genannt haben, kein in dasselbe eindringendes Bewußtseyn haben können. Wir können also nicht unmittelbar hineinsehen in dieses Seyn, sondern nehmen es nur dadurch wahr, daß wir unser eignes Erkennen begrenzt fühlen und eine gewisse fremde Beimischung darin finden. Denken wir nun unser Erkennen als eine reine Thätigkeit, wie es doch auch, wenn es auf diese Weise beschränkt werden soll, seyn muß, so wird diese durch die Grenze gehemmt, und da sie doch Thätigkeit bleiben muß, zurückgeworfen, und diese zurückgeworfene Thätigkeit führt uns das Seyn zu. Auf diese Weise gelangen wir doch nie zum Seyn, sondern immer nur zum Erkennen unsers eignen Erkennens, und das Seyn ist niemals etwas wirklich Erkanntes, sondern immer nur ein Hülfsmittel, um die Grenze zu erklären.

C. Ich merke schon, auf welche Lehre du hinaus willst.

A. Ich aber bitte dich, nicht von Lehren und Systemen zu sprechen und ja keine Kunstwörter anzuwenden. Denn erstlich verändert sich eine Lehre mit jeder Gestalt, die sie annimmt, und wird etwas ganz anderes; und zweitens würde hier gerade das eintreten, was wir vorhin vermeiden wollten, daß wir nämlich unsere alten Ergebnisse als geschlossen ansahen und liegen ließen, wenn wir nun mit einem Male irgend ein System bei Namen nennten, und nicht vielmehr auf unsre Art, es sehe nun so unbeholfen und neulingsmäßig aus wie es wolle, fortschreiten wollten.

C. Nun so sage ich denn, daß jener Einwand eben nicht viel zu bedeuten hat. Auf die ganze Beschränkung des Erkennens nämlich kommen wir blos bei Betrachtung des gemeinen Bewußtseyns, in welchem noch das Allgemeine und Besondere geschieden werden. Auf dem philosophischen Standpuncte ist uns aber das Bewußtseyn selbst gerade an dem Puncte, wo Seyn und Erkennen eins sind, und es kann also eben so wohl für eine Begrenzung des Seyns gelten. Ja gerade dafür muß es gelten. Denn es ist ja das Seyn, das sich ins Unendliche entwickelt, das also Thätigkeit ist. Das Seyn an sich ist reine Substanz, das Seyn in der Wirklichkeit aber unendliche Thätigkeit; denn als Substanz wird es durch die Trennung seiner selbst von dem Nichtseyn, worüber wir vorhin sprachen, gänzlich aufgehoben. Und als Thä-

tigkeit wird es durch das Nichtseyn überall aufgehoben, wird also in jedem Puncte Substanz, ist es jedoch nie.

A. Dann müßte also der Gegensatz des Subjects und Objects, der im gewöhnlichen Bewußtseyn im Erkennen zu seyn scheint, hier sammt seiner Einheit im Seyn Statt finden.

C. So ist es auch. Die ganze Reihe ist reines Seyn; denn in jedem Hemmungspuncte wird das Nichtseyn wieder mit dem Seyn vereinigt.

A. Und in jeder dieser Vereinigungen hört es auf, reine Grenze zu seyn, und wird wieder eins und dasselbe mit dem Seyn.

C. Ganz richtig.

A. Das Seyn bewegt sich aber immer weiter, und findet immer wieder die Grenze vor sich. Wir haben also zwei verschiedene Nichtseyn, eins als aufgehobene und mit dem Seyn dasselbe gewordene Grenze, und eins als beständig bleibende Grenze. Das erste ist in das Seyn mit übergegangen, also ein seyendes Nichtseyn und nur dieses seyende Nichtseyn ist das Erkennen.

C. Ja. Eben so wie nur das in der Wirklichkeit sich bewegende Seyn objectives Seyn ist. Denn wir haben ja auch ein doppeltes Seyn, ein in der Wirklichkeit sich bewegendes und ein ursprüngliches.

A. Von diesen wird also das ursprüngliche zu dem wirklichen sich eben so verhalten, wie das Nichtseyn als bloße Grenze zu dem seyenden Nichtseyn.

C. Wohl nicht anders.

A. Das ursprüngliche Seyn ist also in diesem Sinne so wenig als das Nichtseyn. Denn wirklich seyend sind beide nur in dem Puncte der Begrenzung. Das Seyn ist nur als begrenztes Seyn, das Nichtseyn nur als begrenzendes.

C. Hieraus scheint sich ja aber auch zu ergeben, daß das Nichtseyn an sich, abgesehen von der gegenseitigen Begrenzung, eben so wesentlich seyn müsse als das Seyn.

A. Diese Folgerung möchte wohl unvermeidlich seyn.

C. Es wundert mich nur, daß sie uns nicht früher aufgefallen ist.

A. Schon einmal hättest du dich über etwas Ähnliches wundern sollen. Als ich dir nämlich das allgemeine Seyn bewiesen hatte, dachten wir nicht sogleich daran, daß eben dieses durch das allgemeine Nichtseyn auch sogleich wieder aufgehoben werden mußte. In diesem und jenem Falle lag es aber allein daran, daß wir gleich anfänglich vom Seyn ausgegangen waren.

C. Wir könnten also auch eben so gut vom Nichtseyn ausgehen.

A. Nennen wir es Erkennen und gehen wir davon aus, so wird alles die umgekehrte Gestalt annehmen. Dieses Erkennen ist dann gleichfalls sich selbst gleich, und eben deswegen sich selbst völlig entgegengesetzt. Es steht ihm ein Nichterkennen gegenüber, das es wieder mit sich vereinigen muß.

C. Mir scheint immer noch, das Erkennen werde

immer nur erst sich selbst gleich, nachdem es die Spaltung durch die Grenze überwunden hat.

A. Weil du immer noch daran klebst, daß wir vom Seyn ausgingen. In der wirklichen Entwickelung ist aber, wie du gesehen hast, beides in einer solchen Spaltung begriffen, sowohl das Erkennen als das Seyn; dagegen als Wesen das Erkennen eben sowohl sich selbst gleich und sich selbst genügend seyn muß. Dieses Urerkennen aber, welches sich nur ins Unendliche entwickelt, ist ganz dasselbe mit jenem Urseyn; denn beide sind ja eben das, was sich selbst gleich und sich selbst entgegengesetzt ist.

C. Es wird also hier das Erkennen ins Unendliche gehemmt werden durch einen fremden Anstoß, welcher für dasselbe nichts anderes ist als sein Gegentheil, und diesen wird es immerfort überwinden. Daraus werden unendliche Hemmungspuncte entstehen, welche nur den Schein der Besonderheit haben, an sich aber nichts anderes seyn werden als das eine, sich mit sich selbst vereinigende Erkennen.

B. Ihr habt nun wohl selbst zur Genüge eingesehen, daß sich beides widerspricht und gegenseitig aufhebt, wenn man nämlich das eine Mal das Seyn, das andere aber das Erkennen zum Grunde legt und als das Erste und Ursprüngliche ansieht. Und doch hat man zu jedem von beiden ein gleiches Recht.

C. Wenn aber dem so ist, was bleibt uns übrig?

B. Das, welches weder Erkennen noch Seyn ist,

sondern zwischen beiden, das Gleiche in beiden, weder das Eine, noch doch Andere und doch jedes von beiden.

C. Und was ist dieses?

B. Nichts anderes als was es ist, die reine Einheit und Gleichheit mit sich selbst. Dieses ist allein etwas an sich; denn es ist allein sich selbst gleich, und beruht allein auf sich selbst. Alles Andere, wovon wir sagen, es sey, ist weder sich selbst gleich, noch beruht es auf sich selbst; sondern seinen Begriff füllt es nie aus, und seine Ursache hat es in einem andern. Es ist also auch nicht an sich, also nur als eine leere Erscheinung. An sich ist allein jene reine Einerleiheit.

C. Ist denn diese nicht auch durch etwas anderes als durch sich selbst, wenn sie doch die Einerleiheit des Erkennens und Seyns ist, welche also doch schon dagewesen seyn müssen, um diese Einheit zu bilden.

B. Doch wohl blos deswegen sind sie vorher dagewesen, weil ihr euch ihrer zuerst bemächtigt habt, und weil es scheint, als müßten wir jetzt von ihnen zur Einheit aufsteigen. Aber du siehst wohl selbst, wie wir von ihnen aufsteigen. Denn nicht dadurch bilden sie diese reine Einheit, daß sie dasind, sondern dadurch, daß sie nicht dasind, daß sie sich nämlich gegenseitig aufheben und vernichten. Sie sind also keinesweges der Grund dieser Einheit, sondern diese ist nur ihr eigner Grund.

A. Wenn also diese beiden Glieder sich selbst vollkommen aufheben in jener Einheit, so ist auch gar keine

Vielheit mehr da; es kann nicht mehrere Dinge geben, sondern nur jenes schlechthin Eine.

B. Es giebt auch mehrere Dinge nur in diesem Einen und durch dieses Eine, und ein jedes Ding, insofern es etwas an sich ist, kann auch nichts anderes als dieses Eine seyn. Aber dieses Eine ist zugleich Erkennen und zugleich Seyn, und so ist es sich selbst ins Unendliche entgegengesetzt und schafft auf diese Weise die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge.

A. Ich freue mich, daß uns unser Weg auf diese Lehre geführt hat. Der freie und frische Sinn, der allgemeine umfassende Blick, die stets gegenwärtige Anschauung in ihr gewinnt uns leicht und reizt unwiderstehlich in die Tiefen hineinzusteigen, aus welchen diese Ausdrücke stammen. Desto wichtiger ist es aber auch, uns nicht blos an diesen Ausdrücken zu begnügen, sondern ihren Sinn so weit wie möglich zu erforschen, zumal da wir sehen, daß mit ihnen allzuleicht und meistens ein unverantwortliches Spiel getrieben wird. Du verstehst es doch nicht so, daß sich dieses Eine, Ursprüngliche, wie ein wirkliches Ding, in zwei entgegengesetzte Hälften spalte, und so ins Unendliche nach verschiedenen Richtungen auseinandergehe?

B. Mit nichten. Es ist mir erfreulich, daß ich nicht nöthig habe diese Ansicht bei dir zu widerlegen. Jenes Eine ist ja schlechthin und an sich ursprünglich Eins.

A. Wenn es aber das ist, woher kann ihm der Gegensatz mit sich selbst kommen?

B. Eben aus dieser seiner eigenen Gleichheit mit sich selbst. Unsere innerste Erkenntniß ist nichts anderes als eine Erkenntniß dieser reinen Einheit, das ist eine Erkenntniß des Sichselbstgleichseyns. Diese Erkenntniß nun muß dem Absoluten selbst zukommen, da es ja alles ist. Es muß also sich selbst, folglich sich selbst als reine Gleichheit mit sich selbst erkennen. Diese Erkenntniß nun ist die Form seines Seyns. Denn sein Wesen ist nicht Gegensatz, sondern reine und ungetrübte Einheit. Unter jener Form aber ist es wirklich. Es muß darin, um sich selbst zu erkennen, ins Unendliche sein eigenes Subject und Object seyn.

A. Auf diese Weise entsteht uns also eine unendliche Verschiedenheit, welche doch an und für sich nichts anderes als die ursprüngliche Einheit selbst ist.

B. Und nicht blos so, daß diese unendliche Verschiedenheit im Ganzen diese Einheit sey, sondern diese ist auch in jedem einzelnen Puncte jener immer dieselbe und das einzige Wesentliche und an sich. Die unendliche Verschiedenheit ist hier unendlicher Abstand des Subjects und Objects. Da sie unendlich ist, so kann die Mitte zwischen beiden, oder das, worin Subject und Object eins sind, innerhalb ihrer nirgend seyn. Aber insofern sie diese Verschiedenheit ist, ist sie ja auch bloße Form; dem Wesen nach muß sie ganz die Einheit und Gleichheit selbst seyn, also in jedem Puncte dieser Verschiedenheit ist das einzige Ansich diese ganze Einheit selbst. Es ist also hier im Ganzen eine Verschiedenheit, ein Übergewicht des ei=

nen oder des andern, im Einzelnen aber ist jeder Punct für sich wieder wesentlich die ganze Einheit selbst. Jeder dieser Puncte also ist ein einzelnes von allen andern verschiedenes Ding, aber als solches ist es nichts an sich, sondern nur als die allgemeine Einheit selbst, welche in ihm eben so wohl wie im Ganzen enthalten ist.

A. Es wäre also jeder dieser Puncte ein Wesentliches nur dadurch, daß er mit in der allgemeinen Einheit begriffen ist und diese, um uns so auszudrücken, darstellt. Also wäre er immer nur wesentlich, insofern er nicht dieser bestimmte Punct ist, unwesentlich aber, insofern er es ist.

B. Er ist ja auch als dieser bestimmte Punct ganz wesentlich. Denn er ist nichts anderes als dieser. Aber freilich wesentlich nur, indem er, als dieser bestimmte Punct selbst, zugleich die ganze ursprüngliche Einheit ausdrückt, d. i. indem er sie für seinen bestimmten Standpunct oder seine bestimmte Potenz darstellt. Denn kein einziges wirkliches Ding könnte ja etwas Wesentliches, etwas auf sich Beruhendes seyn, es könnte also außer seiner bloßen Erscheinung auch gar nicht daseyn, wenn es nicht diese Einheit auch für seine eigene Besonderheit in sich trüge. Es ist also für sich selbst oder für seine bestimmte Potenz vollkommen und allumfassend und sich selbst genügend, in Bezug auf das Ganze aber allerdings ein Verschiedenes, also der Erscheinung Unterworfenes.

A. Es ist also doch blos etwas Wesentliches dadurch, daß es die ursprüngliche Einheit darstellt, wiewohl diese

für seine bestimmte Potenz. Nicht aber dadurch, daß es diese Potenz darstellt, denn als solche ist es bloße Erscheinung. Ist es nun dieses bestimmte Ding dadurch, daß es jene allgemeine Einheit, oder dadurch, daß es diese bestimmte Potenz ist?

B. Durch beides. Denn die allgemeine Einheit kann sich nur unter bestimmten Potenzen darstellen, und ist durch diese und in diesen sie selbst. Das Ding ist also wirklich diese Einheit selbst für seine Potenz.

A. Dennoch sagst du ja selbst, es giebt eine ursprüngliche Einheit, welche an und für sich vollkommene Einheit des Einen und des Andern ist; also keine Potenz, also der ganzen Verschiedenheit der Potenzen auf keine denkbare Weise unterworfen. Denn außerdem daß diese Einheit ursprünglich ungetrübtes Eins ist, ist sie ja auch zugleich die vollkommene Einerleiheit des Erkennens und Seyns, und also in ihr schon an und für sich die Möglichkeit des Unterschiedes oder der Potenz schon von Ursprung an aufgehoben. Sie muß also etwas vollkommen anderes seyn als irgend eine Verschiedenheit.

B. Erinnere dich dagegen nur, daß eben diese Einheit gar nicht anders als seyend gedacht werden kann, denn als vollkommener Gegensatz selbst. Denn ihr wirkliches Daseyn besteht ja eben darin, daß sie sich selbst gleich macht und es zugleich auch schon ist. Sie kann also gar nicht als seyend gesetzt werden, als unter der Gestalt ihres Gegensatzes mit sich selbst.

A. Aber dieser Gegensatz ist auch schon wieder voll-

kommener Gegensatz, kann also nicht Verschiedenheit seyn; sondern das sich selbst vollkommen Entgegengesetzte kann auch nur sich selbst vollkommen gleich seyn.

B. Aber um wirklich zu seyn, muß es doch auch sich wirklich entgegengesetzt seyn. Es muß also, indem es in den Gegensatz tritt, auch schon unendlicher Gegensatz werden.

A. Ist es aber unendlicher Gegensatz, so ist es auch nicht mehr vollkommene Einerleiheit und kann dies auch nie wieder werden, weil das Unendliche nicht zu vollenden ist. Wenn ich nun also auch zugebe, daß allen Verschiedenheiten jene ursprüngliche Einheit zum Grunde liegt und diese ohne jene gar nichts wären, so ist doch ein wesentlicher Unterschied zwischen diesen Verschiedenheiten und jener Einheit.

B. Freilich zwischen der Einheit und jeder einzelnen Verschiedenheit. Im Einzelnen ist das, was Verschiedenheit ist, gegen das Ganze immer nur eine Art der Erscheinung. Aber in sich selbst hat nicht nur jede Verschiedenheit die ganze ursprüngliche Einheit selbst, sondern auch alle Verschiedenheiten bilden sie wieder. Die ursprüngliche Einheit ist wirklich im Daseyn unter der Form aller Verschiedenheiten.

A. Aber ich frage dich, giebt es denn alle Verschiedenheiten? Ich denke, die Verschiedenheit überhaupt entsteht nur dadurch, daß das ursprünglich Eine mit sich selbst in einen unendlichen Gegensatz geräth. Und kann denn dieser jemals vollendet seyn, wie er doch seyn müßte,

wenn er alle Verschiedenheit in sich schließen sollte? Dann wäre er ja nicht mehr unendlich, sondern in irgend einem Puncte vollkommen begrenzt, also endlich bestimmt. Oder er wäre dadurch begrenzt, daß beide Glieder dem Wesen nach dasselbe wären; dann wäre aber innerhalb seiner keine Mannigfaltigkeit denkbar.

B. Und warum das nicht? Kann und muß denn nicht zwischen diesen beiden sich vollkommen entgegengesetzten Gliedern eine unendliche Verschiedenheit liegen?

A. Keineswegs. Zwischen ihnen kann nichts liegen als reine Einheit, eine Einheit, die sich selbst nur durch sich selbst begrenzt, welches eben der vollkommene Gegensatz ist. Du kannst eine unendliche Verschiedenheit gleichsam in diesen Abgrund des vollkommenen Gegensatzes hineinwerfen, aber sie verlischt auch darin und wird zu nichts, sobald sie in das Gebiet desselben kommt. Muß sich denn nicht eine jede Besonderheit von der andern durch ein bestimmtes einzelnes Moment unterscheiden lassen?

B. Mich dünkt, sie muß.

A. Sie wäre ja sonst wohl nichts Einzelnes, keine Besonderheit mehr. Wirst du denn aber, nun diese einzelnen Momente auf einander häufend, jemals zum Ziel gelangen, wenn doch zum Wesen dieser Verschiedenheit die Unendlichkeit gehört?

B. Das nicht. Aber dafür ist auch diese Unendlichkeit die bloße Erscheinung des Ein und All.

IV.

Philosophie des Rechts und Staats.

A. Metaphysische Grundbegriffe.

Einleitung in die Wissenschaft selbst.

I.

1) Die Philosophie des Rechts und Staats kann durchaus nur aufgefaßt werden durch den allgemeinen Zusammenhang der Philosophie überhaupt. Dieser muß die Einleitung bilden, aber er kann ganz populär dargestellt und gleichsam schon vorausgesetzt werden.

2) Der Mittelpunct aller Erkenntniß ist das Selbstbewußtseyn, aber nur ein solches Selbstbewußtseyn, in welchem das absolute und vollkommene Erkennen enthalten ist. In diesem ist zugleich die Erkenntniß des allgemeinen Wesens der Dinge, und zugleich das Bewußtseyn des Individuums. Wenn man sagt, die ganze Philosophie sey nur eine Geschichte des Selbstbewußtseyns, so ist dies nicht von dem blos individuellen zu verstehen, sondern vom allgemeinen.

3) In dieser absoluten Erkenntniß ist Einheit und Gegensatz, Erkennen und Seyn, Freiheit und Nothwendigkeit auf das vollständigste vereinigt. Das Erkennen und das Seyn sind gleich ursprünglich. Jenes schafft frei sein eigenes Seyn, dieses bestimmt vollständig das Erkennen von Anfang an und insofern ist alles Nothwendigkeit.

4) Bei der Erklärung der sittlichen Beschaffenheit des Menschen hat der Streit zwischen Nothwendigkeit und Freiheit von jeher die größten Schwierigkeiten gemacht. Diese Worte können aber gar nicht verstanden werden, ehe nicht das wahre Verhältniß dieser Bestandtheile des Bewußtseyns auseinandergesetzt und durch das ganze Universum der Vernunft hindurchgeführt ist.

5) Die Nothwendigkeit beruht auf der dem Gegensatze zum Grunde liegenden und denselben bindenden Einheit. Denn Einheit mit sich selbst ist das Princip von allem; aber eben weil sie Einheit mit sich selbst ist, kann sie nicht anders als durch den Gegensatz seyn. So in dieser ursprünglichen Bedeutung entwickeln wir sie zuerst und es wird sich zeigen, daß sie so zur Naturnothwendigkeit wird, ohne deren ursprüngliche und eigenthümliche Entfaltung gar keine Freiheit, die ihr gegenüber stehen muß, möglich wäre. Die Kritik der Freiheit und Nothwendigkeit ist aber durchaus nöthig, wenn eine klare Einsicht in die sittlichen Verhältnisse entstehen soll.

6) Das erste in der reinen Nothwendigkeit für sich ist also der Gegensatz, in welchen die Einheit ganz auf-

gegangen ist. Dies giebt eine Anschauung, worin aber das Anschauende ganz in Stoff verwandelt ist, die ins Unendliche theilbare Materie. Diese kann wieder nicht seyn ohne den Gegensatz mit ihrer eigenen Identität, — denn sonst wäre sie alles, — und diese Identität ist das Licht. Der Gegensatz des Lichtes und der Materie ist wie der der Zeit und des Raumes; die Entgegengesetzten sind dadurch rein von einander geschieden. Die darin liegende Selbstanschauung wird wirklich in dem gemeinschaftlichen Mittleren, dem Organismus.

7) Die Gesetzmäßigkeit des Organismus ist der höchste Ausdruck der Naturnothwendigkeit. Denn hier ist die Identität zur Individualität geworden. Aber mit dieser verbindet sich auch zugleich die unendliche Mannigfaltigkeit. Diese ist erst wahrhaft da in der Individualität. Denn die unendlich theilbare Materie ist in sich gleichartig, weil es nur der identische, sich entwickelnde Fluß ist. Die organischen Wesen aber sind jedes für sich bestehend und ins Unendliche von jedem andern verschieden. Insofern aber jedes mit sich selbst identisch ist, hat es sein Princip in der ganzen Gattung und ist nur der Ausdruck derselben. — Die sich bis zur Individualität entwickelnde Nothwendigkeit heißt Natur.

8) In der ganzen Natur ist das Erkennen nur Widerschein der Materie und eben deshalb an allgemeine Gesetze gebunden. Jedes Individuum wurzelt in der Materie und ist damit der unendlichen Mannigfaltigkeit hingegeben, aber einer an sich gesetzmäßig geordneten, die

es auch nur nach Gesetzen in sich aufnimmt. Darum ist in der Natur kein innerer Widerstreit und keine Willkür, außer derjenigen, welche in der Individualität liegt. Daß die Thiere willkürliche Bewegung haben, das hat seinen Grund darin, daß die Nothwendigkeit blos das Handeln des Individuums bestimmt, nicht den Zusammenhang mit der übrigen Natur zu einem Ganzen, wie in den unorganischen Körpern. Es ist dieselbe Nothwendigkeit, aber die Gegenstände sind andere, und dies rührt blos davon her, daß der Gegensatz der unorganischen Natur mit dem Organismus nothwendig ist.

9) In diesem Gegensatze ist eine Prädestination des einen Theils für den anderen. Die Identität muß sich nothwendig auf eine Natur außer ihr beziehen, sonst wäre sie alles. Diese Beziehung als ein ganz äußeres Verhältniß ist Zweckmäßigkeit. Daher giebt es für den Organismus (welcher in seiner Vollendung nur der thierische ist) selbst wieder eine doppelte Außenwelt. Denn einmal ist er entgegengesetzt der bloßen unorganischen Materie und diese ist für ihn von gänzlich unbestimmter und begriffloser Zweckmäßigkeit, als bloßer Träger. Dann aber muß er auch einem Stoffe entgegengesetzt seyn, der selbst bestimmte Begriffe ausdrückt, die sich auf ihn als Identisches beziehen, und dieser Stoff ist selbst organischer. Daher nähren sich die vollkommneren Thiere nicht von Erde, sondern von Pflanzen oder wieder von Thieren.

10) Die Willkür der Thiere bezieht sich also

nicht auf das Princip ihrer Bewegung, denn dieses ist durch allgemeine Gesetze gegeben; sondern auf die unendlich zufällige Mannigfaltigkeit der Erscheinung. Jene Gesetze, insofern sie die Willkür der Thiere bestimmen, heißen Instinct. Also sind die Thiere keine Maschinen, sondern sie haben eine freie Thätigkeit, aber innerhalb bestimmter Naturgesetze. Freiheit müssen sie haben, weil sie sonst nicht bestimmte Individuen seyn, oder die Identität der Natur darstellen könnten. Hienach läßt sich die Art der Erkenntniß bestimmen, welche die Thiere besitzen.

11) Jede Berührung des Erkennenden mit einer Außenwelt ist Empfindung. Da nun auf dieser Berührung das ganze Wesen der Identität des Thieres beruht, so hängt sein Erkennen vorzugsweise von Empfindungen ab. Die Verschmelzung des Erkennenden mit dem Stoffe der Außenwelt ist Anschauung; auch diese ist in dem Thiere. Denn nur durch dieses Zusammenfassen kann es etwas Identisches werden. Das Ganze der Anschauung, insofern es identische Erkenntniß ist, heißt Vorstellung.

12) In dem Puncte der Vorstellung scheidet sich der Mensch vom Thiere. Der Mensch setzt seine Vorstellungen sich selbst als dem Einen entgegen. In dem Thiere ist das Identische blos dasjenige, was sich in die verschiedenen Vorstellungen verwandelt, durch Veränderung, wie sich andere Dinge verändern.

13) In dem Organismus sind zwei Gegensätze:

der des Einen und Mannigfaltigen, in welchem das organische Wesen mit der Außenwelt steht, und der der Entgegengesetzten, welcher das Geschlechtsverhältniß begründet. Beide sind in demselben nur die vollkommene Darstellung des allgemeinen Gegensatzes der Natur, ohne dessen Ausbildung überhaupt keine Natur seyn könnte. Auf den tieferen Stufen der Natur vermischen sich beide Gegensätze mit einander. Versöhnt erscheinen sie in dem Weltsystem. Denn da giebt es Totalindividuen, die durch Gegensätze, welche wieder eine Totalität bilden, mit einander verbunden sind. In dem Weltsystem ist das Band der Nothwendigkeit wirklich geworden. Von diesem sind auch jene beiden Gegensätze abhängig und bloßer Ausdruck davon.

14) Im Weltsystem ist der Grund wirklich geworden und das kann er in diesem Daseyn nur als bloßes Verhältniß des Verstandes. Entwickelt ist er in den beiden Polen der organischen und unorganischen Welt. Erst dadurch ist alles Erkennen zum Seyn geworden, und Gott ist in dem Weltsystem als Weltseele. Alle Anschauung und aller Stoff ist darin in bloßes Daseyn übergegangen, aber eben in ein universelles Daseyn, und das ist eben das natürliche Universum.

15) In demselben hat sich die Nothwendigkeit vollständig zur Existenz entwickelt, aber eben dadurch ist sie empirische und nicht absolute Nothwendigkeit geworden. Dies besteht nämlich darin, daß sie sich als Nothwendigkeit nicht ihrer selbst bewußt ist, sondern daß die Ele-

mente des Bewußtseyns in ihr blos in ihren gegenseitigen Beziehungen auf einander dasind. Diese Beziehungen selbst stellen die Freiheit dar, insofern sie auf das ganz Individuelle gehn. Es ist Freiheit in der Natur (und darum auch Böses), aber gänzlich der Nothwendigkeit untergeordnet. Individualität, die nichts weiter als der Ausdruck der Nothwendigkeit ist, ist die höchste Gesetzmäßigkeit.

16) Dieser steht entgegen die Individualität der organischen Wesen, welche ganz zufällig ist, insofern sie individuell ist. Das Zufällige wird durch nichts bestimmt. Es ist also auch nichts. Soll es etwas seyn, so muß es durch sich selbst bestimmt seyn, und dadurch kommt das Wesen zur Existenz. Sobald diese Selbstbestimmung da ist, so ist auch eine ganz andere Welt da, die ideale.

17) Eine der größten Schwierigkeiten ist, die ideale Welt mit der physischen in die gehörige Verbindung zu setzen. Das Physische als eine bloße Schranke zu betrachten, wie Fichte, reicht nicht hin, da es keineswegs eine unbestimmte Mannigfaltigkeit ist, sondern feste Gesetze darstellt. Der Hauptpunct hiebei ist, daß der wesentlichen, idealen Welt keineswegs ein bloßer Schein entgegensteht, sondern ein Daseyn.

18) Die Natur ist es, welche das Nichts, oder das bloße Werden, in ein Daseyn verwandelt, was Einheit und Totalität in das bloße Schweben und den bloßen Uebergang bringt. Die Entwickelung der Existenz,

die ins unendlich Mannigfaltige geht, löst den Grund völlig auf und wird zum Nichts gegen seine Einheit. Der absoluten Einheit steht in dieser Entwickelung blos der Moment und die Zufälligkeit gegenüber, welcher eben als Gegensatz des Wahren das vollständige absolute Nichts seyn würde. Aber indem sich der Grund zugleich in seinen Gegensatz entfaltet und denselben in dieser Mannigfaltigkeit ausdrückt, erhält er die Welt über dem Nichts im Daseyn. Ein Daseyn, welches nicht zum bloßen Nichts zerstöbe, kann es also ohne Natur nicht geben. (Hieraus lassen sich entscheidende Gründe gegen den Fichtischen Idealismus schöpfen). Die Natur ist demnach so wenig verwerflich und verdammlich, daß sie vielmehr allein der Erscheinung einen wahren Inhalt als Daseyn giebt. Wäre sie nicht, so wäre das Erscheinen und Wirklichseyn die Sünde. Nur durch die Natur läßt sich die Eigenheit der Dinge rechtfertigen.

19) In der Entwickelung der Gegensätze, welche die Natur bildet, ist deshalb der Organismus nicht möglich ohne eine unorganische Außenwelt, mit welcher er unter dem gemeinsamen Gesetze der Nothwendigkeit steht. Darum zeigt die organische Welt ein beständiges Entstehen und Vergehen, welches im Daseyn nur erhalten wird durch die Substaintialität, in welcher es sich auf das All der organischen Welt bezieht. Dieses All ist ausgedrückt durch das Weltsystem, als eine gesetzmäßige Unendlichkeit.

20) So lange wir uns denken, daß sich die Gegen=

sätze der Natur blos entwickeln unter dem Gesetz des Gegensatzes, ist dieses Gesetz selbst noch nichts Wirkliches, sondern blos die Entwickelung. Jenes ist alsdann blos der Grund der Wirklichkeit. Nun muß aber alles Wirklichkeit seyn, denn alles ist Beziehung. Es muß also auch einen Punct geben, wo das Gesetz sich selbst als bloßer Individualität entgegengesetzt ist, und dieser Gegensatz ist zwischen dem Weltsystem und dem Menschen. Erst dadurch ist die Natur vollendet. Aber auch dadurch geräth sie mit sich selbst in den vollkommensten Widerspruch. Denn der Mensch ist nun die Einheit des Gesetzes, und zugleich Gleichheit mit sich selbst oder Selbstbewußtseyn.

21) Da der Mensch auf diese Weise vollständige absolute Darstellung der Nothwendigkeit als Einheit und zugleich Identität mit sich selbst ist, so ist in ihm der vollständigste Widerspruch und das Zusammentreffen der idealen und realen Welt. Und ferner da er zugleich die bloße Zufälligkeit des Werdens und zugleich die absolute Einheit mit sich selbst ist, so kann er nur als absolutes Erkennen, aber in seinem Daseyn betrachtet werden. Es muß also hier die Idealphilosophie ihren Anfang nehmen.

22) Wo das Erkennen Princip ist, da ist zuerst das Wesen dem ganz Individuellen und Zufälligen oder dem reinen Werden entgegengesetzt. Aus diesem Widerspruche entwickeln sich nun die drei Stufen der Erkenntniß, Wahrnehmung, Verstand und Wille.

II.

1) Die erste Erscheinung des Erkennens als Thätigkeit ist mit einer äußeren Begrenzung unmittelbar verbunden. Denn ohne Grenze giebt es keine Richtung und keine Thätigkeit. Die Thätigkeit ist in uns das Gegebene, denn sie macht uns selbst aus, die Grenze ist das Gefundene, der Keim der Wirklichkeit, also das Augenblickliche, Einzelne. Aber wenn das Erkennen nur an dieser Grenze offenbar wird, so ist es in Rücksicht auf dieselbe immer nur ein Individuelles und Endliches. Als reines Erkennen für sich wird es nur gefaßt im Gegensatz gegen diese Grenze, und da ist es denn blos die Negation davon, etwas Unbestimmtes. Dieses sind die Verhältnisse des empirischen Erkennens, welche der Wahrheit nach dem Fichtischen Idealismus zum Grunde liegen.

2) Wird aber das Erkennen als ein absolutes und wesentliches betrachtet, so ist die Grenze nicht mehr bloße Grenze, sondern das absolute Seyn des Erkennens selbst oder seine Nothwendigkeit, und dieses ist die eigentlich speculative Betrachtung. Dieser Werth des Nothwendigen muß sich durch die ganze ideale Welt hindurch erhalten, und sich sowohl im Einzelnen als im Höchsten und Allgemeinsten auf verschiedenen Stufen darstellen. Man muß nur dabei im Auge behalten, daß der wahre Zustand der Dinge nicht durch das empirische, sondern durch das absolute Bewußtseyn festgehalten werden muß.

3) Das Nothwendige zeigt sich in dem wirklichen Erkennen immer positiv als Daseyn oder Bedingung des

Daseyns; als Wesen aber negativ, oder als Begrenzung, wie in der Pflicht u. s. w. Daher ist es im sinnlichen Theile des Menschen das, was den Trieb zum positiven Leben hervorruft; im vernünftigen aber, was denselben Trieb des Handelns beschränkt und unter Gesetze bringt. Es kann daher in dieser höheren Sphäre auch erscheinen als die bloße äußere Anstalt zum sittlichen Leben.

4) Die Verhältnisse der Freiheit und Nothwendigkeit sind die Grundlage aller Erkenntniß der Sittlichkeit, und insbesondere des Rechts. Sie müssen nur Schritt vor Schritt abgeleitet werden.

5) Die Einheit mit sich selbst ist nothwendig zugleich Einheit der Entgegengesetzten, oder Gegensatz, welchem die Einheit zum Grunde liegt. Ohne dies wäre ihre Wirklichkeit kein Daseyn, sondern bloßer Schein. Diese Einheit der Entgegengesetzten zeigt sich in der Natur nur als ein Streben derselben zu einander. Erst im Erkennen ist sie das vollkommene Zusammentreffen, und da heißt sie Anschauung. Insofern diese Anschauung der Existenzialact ist, worin Erkennen und Seyn überhaupt erst dasind, heißt sie productive Anschauung.

6) Wenn productive Anschauung nichts wäre als der Punct der gegenseitigen Durchdringung, so wäre sie gar nichts. Denn die Thätigkeit oder das Bewußtseyn wäre damit ausgelöscht. Da nun das Erkennen nichts anderes ist als der Act der Selbstgleichheit selbst, so muß dieser Act auch hier erkannt werden. Es muß Unterschied und Gegensatz darin seyn. Der Punct des Zu-

sammentreffens muß also mit sich selbst im Gegensatze stehn. Er kann aber nur zweierlei seyn: 1) das Resultat des Gegensatzes, worin sich das Band oder der Grund als Einheit offenbart, und 2) der Act der Sichselbstgleichheit. Das erste ist die reale, das zweite die ideale Bedeutung der productiven Anschauung.

7) In der realen Bedeutung ist die productive Anschauung Natur, und zwar insofern es individuelle Natur ist, organischer Körper. Die Thätigkeit des Körpers, in welcher das allgemeine Gesetz der Nothwendigkeit individuell geworden ist, heißt Leben. Dies ist nichts anderes als der körperliche, reale, in der Materie thätig gewordene Gedanke. Im Körper ist das Gesetz individuell, seine Einzelheit steht also nur unter der Gesetzmäßigkeit. Das Besondere ist für ihn nur da, insofern seine Gesetze dasselbe erheischen; er ist selbst Besonderheit, aber innerhalb seiner ist keine Besonderheit, sondern allgemeine Gesetzmäßigkeit. In seiner Besonderheit ist er der Wirklichkeit anheim gegeben, und sofern diese seiner Gesetzmäßigkeit entgegengesetzt ist, ist Krankheit in ihm möglich.

8) Die productive Anschauung kann aber nicht ganz Körper seyn; denn sie ist der Act der Sichselbstgleichheit. Sie ist also auch etwas in der idealen Bedeutung und zwar Anschauung im engeren Sinne. Es fragt sich, wie der Körper von dem Erkennen selbst als Körper erkannt werde. Auf dem gegenwärtigen Standpuncte kann es ihn noch gar nicht als etwas außer sich erkennen, son-

dern blos als sich selbst, oder sein eignes Daseyn. Daß dieses Daseyn unter Gesetzen der Nothwendigkeit steht, weiß hier nur der, welcher von außen zuschaut. Als Identität oder Anschauung im engeren Sinne erhält also dieser ganze Standpunct des Erkennens eine ideale Bedeutung.

9) Sobald er Anschauung ist, steht er auch im Gegensatze mit sich selbst, und das Momentane darin steht mit dem reinen Erkennen oder der Einheit im Widerspruche. Hieraus entsteht das ganze System der Kategorien. Es ist der der Anschauung untergeordnete Verstand. Was vorher Gesetz der Natur war, ist jetzt Gesetz des Denkens, aber eben so nothwendig und nichts anderes als die in Erkenntniß verwandelte Natur selbst. Nur ist dasjenige, was in der Natur Gegensatz des Identischen in sich selbst war, hier Gegensatz des Identischen und Mannigfaltigen geworden. So wie die Natur die Identität im Daseyn erhält, so hier die Kategorien und die in ihnen sich entwickelnde Einheit des Denkens.

10) Beides ist nun aber das Ich zugleich, Körper und Anschauendes, und dadurch entsteht die Berührung mit der Außenwelt, die wir Empfindung nennen, aus welcher sich der Trieb und das ganze Verhältniß der Sinnlichkeit entwickelt. Der Trieb ist eine Selbstbestimmung, aber eine unter den Gesetzen der sinnlichen Empfindung stehende. Der Trieb ist das unbewußte Sichselbstschaffen des Ich, aber eben das unbe-

wußte und nothwendige, welches immer auf eine bestimmte Einzelheit hinausgeht. Sobald er in die Sphäre der Reflexion erhoben wird, erscheint er selbst dem Erkennen zwiefach, einmal als bloße Richtung auf das Einzelne und Nichtige und daher verdammlich, und zweitens als Äußerung des Naturgesetzes und daher rein und gerechtfertigt, ja als das Mittel der schönsten Befriedigung.

11) Es fragt sich, wie der Trieb dem Ich objectiv werde? Durch die Einbildungskraft. Diese ist die Kraft, wodurch das empirische Ich sich selbst als seinen Gegenstand setzt und wahrnimmt, und durch sie erkennt es sich allemal als bestimmt durch eine Einzelheit, welches eben der Trieb ist. Sie ertappt das Erkennen schon im einzelnen Handeln und erscheint also immer unter einer besondern Gestalt. Durch diese wird aber auch zugleich das Gesetzliche in der Befriedigung des Triebes als Allgemeines wahrgenommen, indem die Einheit im Erkennen sich selbst auch objectiv wird.

12) In dem Triebe wäre aber das Werden als bloßes Werden, welches in nichts zerginge, wenn nicht das stehende Seyn in der Einzelheit zugleich wäre; und durch diesen Widerspruch entsteht der Verstand. Die Bedingung der Aufnahme der Erscheinung in den Verstand ist das System der Kategorien. Dieses und die Sinnlichkeit durchdringen sich gegenseitig in der Reflexion.

13) Die Kategorien, als Formen der Wirklichkeit

gedacht, nehmen aber das Erkennen auch noch nicht aus jenem Flusse heraus, in welchem die Sinnlichkeit fortströmt. Erst der abstrahirende Verstand fixirt die allgemeinen Begriffe, die darin liegen, und erhebt zugleich die Besonderheiten selbst zu Begriffen. Der abstrahirende Verstand ist aber gar nicht möglich ohne transscendentale Abstraction; denn sonst könnte der Begriff als ein Besonderes nicht mit dem rein Allgemeinen verglichen werden, welches nun das begleitende Bewußtseyn wäre.

14) Dieses rein Allgemeine kann aber wieder nichts anderes seyn als Einheit mit sich selbst oder Selbstbestimmung. Dieses begründet das Handeln. Das Handeln beruht auf einer Anschauung wie der Trieb, aber auf einer Selbstanschauung. Das Ich findet sich selbst als handelnd, also immer schon in einer bestimmten Handlung begriffen.

Um sich so zu finden, muß es sich von sich selbst, wie es durch die äußeren Gegenstände bestimmt ist, unterscheiden, und so entsteht der Gegensatz der reinen Selbstbestimmung und der Bestimmung des Triebs von außen, worauf die Willkür beruht. Es ist ein und dasselbe Ich, welches als Willkür zwischen beiden schwankt, und diese Zufälligkeit ist die wirkliche gemeine Existenz desselben.

15) Damit das Ich handeln könne, muß in der Welt Zweckmäßigkeit seyn. Wie die Ansicht der Welt nach den Kategorien die Bedingung aller theoretischen Erkenntniß des Besonderen ist, so die teleologische

die Bedingung der praktischen. Das Ich erkennt, wenn gleich unbewußt, in dem Stoffe außer sich, immer nur sich selbst, erkennt sich also darin auch nach jeder Stufe verschieden, wo es handeln soll, als ein teleologisches System. Die Zweckmäßigkeit ist der dem Handeln untergeordnete Verstand.

16) Insofern das Ich in seinem Handeln von außen bestimmt ist, handelt es auf Objecte, und da ist es begrenzt durch die allgemeine Natur, welche eben deswegen allen gemeinschaftlich seyn muß, weil sie das Äußere ist. Insofern es sich selbst bestimmt, muß es ein Individuum seyn, und also ins Unendliche begrenzt durch die Iche außer ihm. Das, was es selbst ist, nimmt es außer sich wahr als das Andere ins Unendliche. Die Individualität erhält auch das Allgemeine des Ich im Daseyn.

17) In den ganz einzelnen Äußerungen der Thätigkeit im Sinnlichen ist das Ich immer nur Modification des allgemeinen Naturgesetzes. Im Allgemeinen oder dem reinen Willen muß es sich zugleich als Individuum bestimmen und ist dadurch ganz individuell. Der Mensch ist das Individuum vorzugsweise und daher erscheint seine wirkliche Existenz als voraus bestimmt durch seine Individualität. Wo wir am reinsten handeln, sind wir am meisten unserer Individualität unterworfen. Darum giebt es keine vollkommene Sittlichkeit ohne göttliche Hülfe.

18) Durch das Handeln wird die productive Anschauung und das Selbstbewußtseyn mit in Existenz verwandelt. Das *sinnliche Handeln* wäre bloße Naturerscheinung, wenn nicht *das reine* die *Natur durchbräche* und die Individualität bis zur Zufälligkeit vollendete. Dieses blos individuelle Handeln würde wieder ein bloßes Nichts seyn, wenn nicht die Natur und ihre Nothwendigkeit es in der Existenz erhielte.

19) Dieser Widerspruch, in welchem das Handeln zugleich sich *vernichtet* und *vollkommen darstellt*, ist der Ursprung des ganzen Widerstreits und Kampfs, in welchem unser sittliches Vermögen begriffen ist. Die *Natur hat darin einen zwiefachen Werth.* Erstlich macht sie einen solchen sittlichen Kampf nöthig, weil sie es ist, die das Individuum als solches in der Existenz erhält und ohne welche es als Besonderes nicht bestehen könnte, sondern in nichts vergehen würde; und zweitens ist sie die Darstellung der höchsten Gesetzmäßigkeit selbst, und vermittelt dadurch eben diesen Kampf. Die Natur ist immer das Mittelglied zwischen dem Allgemeinen und Individuellen, und in der Rücksicht ganz dasselbe, was für die Reflexion der Verstand ist.

20) Wenn man also die Natur ansieht als den *Ursprung des Bösen*, als das, was die *Freiheit zerstöre*, so irrt man gänzlich. Sie ist vielmehr das vollkommene Abbild des Guten, dasjenige, wodurch das Gute selbst objectiv wird, daher *unschuldig* und der *Gegenstand unserer Sehnsucht.* Das Böse kann

nur liegen in der Nichtigkeit des Individuellen, welches freilich nur durch die Natur in der Existenz erhalten wird.

21) Die Natur hat bisher in der ganzen Idealphilosophie drei Standpuncte. Zwei für den Verstand, worauf sich die transscendentale Logik und die Teleologie beziehen; und einen für den Willen, als das System der Triebe.

22) Gerade auf diesem ganz ethischen Standpuncte ist aber auch der Widerspruch am vollständigsten:

1. Wie kann der Wille den Trieb beherrschen?
2. Wie wird das bewußt Gewollte objectiv?

23) Beides ist nur möglich durch die Idee, und damit hat die ganze Elementarethik ein Ende, und geht das höhere Gebiet an. In der Idee ist das Allgemeine mit dem Individuellen eins, sowohl für den Willen, als für den Verstand, woraus der vollkommene dialektische Verstand entsteht.

24) Die Anschauung spaltet sich in zwei Entgegengesetzte; in jedem von beiden muß das Einzelne nur durch das Wesen angeschaut werden. Wo sich das Individuum selbst und dadurch die ganze Welt durch Gott anschaut, entsteht die Religion; wo es die Außenwelt, und dadurch sich selbst durch Gott anschaut, entsteht die Kunst. In der letzten waltet der Verstand vor, aber der vollkommene dialektische; in der ersten die Anschauung, in welcher die sinnliche und Selbsterschauung durch die vollkommenste Individualität eins und dasselbe ist.

25) Durch Religion und Kunst ist die Natur vollendet, aber auch aufgehoben. Wodurch wird nun die Idee wirklich in der Existenz festgehalten? Die Existenz ist immer in Zweierlei, in Verstand und Natur. Beides muß zusammenkommen. Denn die Natur giebt dem Verstande erst das Daseyn.

26) Es muß also ein Streben in uns seyn, in der Natur und im Verstande das vollkommene Erkennen darzustellen. Im Verstande für unser eigenes Denken. In der Natur, damit dieses Denken auch objectiv werde. Dieses Streben kann aber nur von der Voraussetzung ausgehen, daß irgendwo Natur und Verstand dasselbe seyen. Dieses Streben wird in der Wirklichkeit in einem beständigen Kampfe, oder vielmehr in einer beständigen Versöhnung bestehen.

27) In Rücksicht auf den Trieb muß dieses Streben dahin gehen, das reine Handeln zum Triebe zu machen und wiederum den Trieb zum reinen Handeln. Die Fähigkeit dazu ist eine Tugend und heißt die Besonnenheit. In Rücksicht auf den Verstand muß es dahin gehen, die Idee als Daseyn zu entwickeln, und daher die richtige Bedeutung des Daseyns für die Idee zu finden, und die sich darauf beziehende Tugend heißt Klugheit.

28) Diese Tugenden gehören aber blos zur Elementarethik. Dennoch könnten auch sie gar nicht existiren, wenn nicht diese Entgegengesetzten ganz dasselbe wären, und die ganze äußere Welt nicht eine ethische

Bedeutung hätte. Wäre der Grund dieser Bedeutung nicht selbst etwas Wirkliches, so würden wir nur unbewußt nach ihm handeln, wie nach einer Regung der Natur. Es wäre ein ethischer Fatalismus, das Gesetz wäre uns das Werk einer dunklen Nothwendigkeit, wie es bei den Alten war. Das Bewußtseyn muß aber vollkommen werden. Der Grund der Zusammenstimmung oder die Idee muß Wirklichkeit seyn. Aber welche Wirklichkeit? Objectiv, wie die äußeren Gegenstände, kann er nicht werden, weil er das einfache Sichselbstgleichseyn seyn soll. Es ist überhaupt mit der Objectivität anders, als man gewöhnlich glaubt.

29) Indem ich mich selbst als empfindend erkenne, muß ich mich von mir selbst überhaupt unterscheiden. Indem ich mich selbst handelnd erkenne, weiß ich, daß es mein ganzes reines Ich ist, welches handelt. Wie erkenne ich dieses reine Ich? Nicht als äußern Gegenstand, sondern als mich selbst, aber doch indem ich mich von mir, als dem von außen bestimmten unterscheide; also doch als entgegengesetzt einer bestimmten äußern Anregung. Die Anschauung, in der ich mich als handelnd auffasse, ist auch eine Vereinigung der Entgegengesetzten, wie die sinnliche Anschauung. Aber so wie ich dort mich als bestimmt anschaue durch das Einzelne, so hier das Einzelne durch mich.

30) Wie ich nun als Einzelnes auf die Außenwelt wirken kann, das ist wohl einzusehen, denn ich schaue mich als handelnd zugleich selbst als etwas Äuße=

res an. Aber wie die Außenwelt meine Freiheit aufnehmen und darstellen könne, ist eine andere Frage. Es muß eine Welt geben, worin das Gute objectiv, oder das Einzelne Darstellung der Freiheit seyn kann.

31) Dies ist nur möglich durch die Idee, in welcher Allgemeines und Besonderes von Anfang an eins und dasselbe ist. Die Idee muß aber hier erscheinen als Handlung. Das kann sie nicht, wenn sie blos Allgemeines ist. Als Besonderes aber kann sie auch nicht erscheinen, denn sie ist das Allgemeine. Sie kann also lebendig wirksam nur hervortreten, indem ich selbst mich als Einzelnes erkenne, als Äußerung der Idee, und sonst nichts. Ich vergehe mir als Individuum und schaue mich an als ein blos Besonderes in der Idee, und so ist sie mir Gott.

32) Dieses ist blos möglich durch reine Selbstanschauung. In jeder Selbstanschauung muß etwas anderes seyn, sonst wäre sie eine leere Form. Die Stufen sind diese: 1) das andere ist der äußere Stoff, 2) das andere bin ich selbst als individuell oder einzeln handelnd, 3) das andere ist Gott. Ich nehme mich selbst wahr, wie ich blos in Gott lebe.

33) In diesem Moment des Vergehens zündet sich das göttliche Leben an. Es ist eine Anschauung, die sich selbst aufhebt, an deren Stelle aber das Absolute selbst tritt. Wir würden derselben nicht theilhaftig werden, wenn wir es nicht zugleich selbst wären, und wir sind es wieder, weil wir als handelnde

Wesen selbst etwas Besonderes seyn müssen. Indem wir anschauen, wird uns auch die Idee der Gottheit selbst objectiv. Sie begrenzt unser Erkennen, nicht insofern etwas außer uns ist, sondern insofern wir es selbst sind. Diese Objectivität Gottes, die wir anschauen, weil wir selbst sind, ist die Offenbarung. Ohne Offenbarung kann das Wesen nicht wirklich werden.

34) Daß es ein solches Wesen über uns giebt, in welchem unsere Individualität blos einzelner Moment ist, das sieht der Philosoph. Aber wie soll es dem wirklichen Menschen selbst zum Bewußtseyn kommen? Durch das Handeln. Er muß handeln, um zu seyn. So lange er blos auf äußere Anregung handelt, weiß er, daß er nicht frei ist, sondern sich selbst dem Äußeren entgegensetzen muß. Handelt er rein aus sich selbst, so ist er zugleich Allgemeines und Besonderes. Als Allgemeines ist er aber blos die reine Form, die keine Causalität hat, als Besonderes ist er selbst ein Nichts, das sich selbst aufhebt. Er muß also sein Handeln selbst erkennen, als das Handeln desjenigen, in welchem Allgemeines und Besonderes eins ist; so wird ihm mit seinem eigenen Daseyn auch zugleich das Wesen Gottes bewußt.

35) Durch die Idee Gottes wird erst das Bewußtseyn mit sich sebst einig. Denn erst dadurch wird es selbst in seiner Allgemeinheit zugleich individuell. Auf allen den übrigen Standpuncten unterscheidet es sich als Allgemeines immer noch von dem Besonderen außer ihm und in ihm. Erst hier wird der Mensch frei. Frei

ist der Mensch nur als existirendes Wesen. An sich ist er eins mit Gott und mehr als frei. Denn er ist da erschaffene Lebenskraft Gottes. Die bloße Beschränkung des Handelns durch fremdes Handeln im empirischen Bewußtseyn reicht nicht hin, um die Individualität des Menschen vollständig zu erklären. In diesen Moment, worin er seine Selbstthätigkeit als wirklich erkennt, fällt auch der, worin er sich selbst erkennt; und da das Handeln das Reinste und Freieste in ihm ist, so ist diese Freiheit zugleich, indem sie sich als Einzelheit zeigen muß, bloße Zufälligkeit und Nichtigkeit, und damit wird die ganze Welt selbst zufällig und nichtig.

36) In der Kunst beherrscht die Idee als unser Eigenthum durch den Verstand die ganze Welt und macht sie in ihrer Nichtigkeit wesentlich. In der Religion werden wir selbst individuell und nichtig, und eben dadurch erst wesentlich in der göttlichen Idee. Was auf diese Weise unser Bewußtseyn begrenzt, muß uns in einer Anschauung objectiv werden, aber in einer, wodurch wir uns erst selbst als einzelnes Ding objectiv werden, und das ist Offenbarung.

37) Die beiden Anschauungen der Kunst und Religion sind zwar an sich dieselbe, widersprechen aber auch einander, welches sich schon daran zeigt, daß sie einander und auch wieder jede sich selbst aufheben. Es ist zwar das Leben und der wesentliche Stoff desselben selbst darin, aber keine Existenz; jede von ihnen setzt die Existenz voraus. Nun wäre aber jenes alles nicht ohne

Existenz, diese muß sich also selbst in einem eigenen Systeme darstellen, und das kann sie nur durch den Verstand.

38) So wie der Verstand im blos gemeinen Leben das allgemeine Mittel ist, welches alles auflöst, und wodurch allein alles da ist; so ist er hier blos der Uebergangspunct der Idee in die Existenz. Der Uebergang selbst ist die Sittlichkeit, und die Existenz als stehendes, wesentliches Verhältniß der Staat.

Erster Theil.

Erster Abschnitt.

Vom Wesen und Begriff des Staats und Rechts.

1) Der allgemeine Gegensatz, worauf die wirkliche Existenz des Idealen beruht, ist der zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Freiheit des Willens. Jedes von beiden ist aber nichts für sich und berührt sich gegenseitig nur im Verstande, welcher die allgemeine Bedingung des Daseyns ist. Das Angenehme, Nützliche, blos Zweckmäßige steht immer noch mit dem Guten im Widerspruch, und doch läßt sich dieses, weil es eben durch den Verstand hindurch muß, nur in jenen Gestalten wirklich darstellen.

2) Diese Begrenzung zwischen dem Sinnlichen und rein Geistigen ist aber gar nichts als das gemeine, em-

pirische Bewußtseyn. Um die wahre Einsicht in unsere sittliche Natur zu erhalten, müssen wir erkennen, wie dieses gemeine Bewußtseyn die Erscheinung eines höheren ist, und wie sich dieses höhere in demselben darstellt.

3) Das Höhere nun ist das vollkommene Selbstbewußtseyn, das sich selbst gleiche. Dieses ist absolut, wird aber nur wirklich durch einen Act unserer Erkenntniß, worin es sich selbst trennt, und mit sich wieder vereinigt. Setzen wir es als Einheit voraus, so entfaltet sich sein Gegensatz in bestimmten Abstufungen, bis er sich wieder in eine Einheit verbindet, die aber unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit wird. So entstehen Individuen, welche der Ausdruck einer Gattung sind. Als ein solches Individuum erkennt sich auch der Mensch. Aber das Allgemeine darin, die Gattung, kann er nicht erkennen, insofern er blos von der augenblicklichen Berührung äußerer Dinge begrenzt ist. In diesem Zustande erkennt er sich bloß als empfindend, oder als sinnliches Wesen.

4) In diesem Zustande der Sinnlichkeit wäre der Mensch ein bloßes Nichts, etwas durchaus Zufälliges, das die bloße Erscheinung einer Kette von Mannigfaltigkeiten wäre. Ein existirendes Wesen wird erst durch den Verstand, in welchem ihm sein allgemeines Inneres, in Gestalt der Begriffe, durch die Einbildungskraft objectiv wird. Aber die Abstraction, worin der Verstand besteht, setzt die allgemeine Abstraction voraus, wodurch

das Ich sich selbst von allem außer ihm absondert und sich als sich selbst bestimmend ergreift.

5) Durch diese allgemeine Abstraction, welche aller besonderen zum Grunde liegt, setzt sich das Ich dem Objecte überhaupt entgegen. Dieses kann aber kein blos Gedachtes seyn. Es ist also die von außen bestimmte Objectivität des Ich selbst, welche ihm nun erscheinen muß als etwas Allgemeines, als das Gesetzmäßige oder die Natur, und zwar, da es sich hier nur von sich selbst unterscheiden kann, als *seine eigene* Natur. Dadurch wird der Trieb selbst etwas Allgemeines und dadurch sanctionirt.

6) Indem aber das Ich reine Thätigkeit ist und als solche sich mit der Außenwelt berührt, erkennt es sich als *handelnd*. Es schaut darin sich selbst an als das Handelnde, und die Außenwelt als das, worauf gehandelt wird; diese stört das Handeln nicht blos durch den Widerstand, den sie ihm entgegensetzt, sondern noch mehr durch den Trieb, den sie erregt. Wie das Handeln Causalität erhält, ist leicht einzusehn, da das Anschauen, worin wir uns als handelnd erkennen, eigentlich kein anderes ist als das productive Handeln, worin wir uns als anschauend erkennen.

7) Wenn das Handeln angeschaut werden soll, so muß es ein bestimmtes seyn, auch als *Selbstbestimmung*; denn sonst würde es blos als äußere Wirkung erkannt, nicht als Handeln. Diese Bestimmung erhält es nur durch das Daseyn einer Mehrheit von anderen

Individuen. Das Ich erkennt sich dadurch selbst als Individuum. Warum erkennt es sich aber als Individuum? Weil es in sich die Identität als existirend erkennt.

8) In Beziehung auf das Handeln werden nun die anderen Individuen erst das rein Objective. Denn sie sind das einzige, das wir als ein Außer uns erkennen, welches nicht durch ein positives Wirken aus uns heraus, sondern durch eine in uns gesetzte Negativität das ist, was es ist. In ihnen finden wir uns also rein begrenzt. Da aber ihr Wirken das unsrige in derselben Natur begrenzt, so müssen sie auch dieselbe Natur mit uns vorstellen, und erst dadurch wird uns diese rein objectiv; und insofern sie unsere Organisation ist, entsteht uns der Begriff einer Natur der Gattung und eines Naturgesetzes.

9) Auf diese Weise ist das Ich ein durchgängig bestimmtes geworden, selbst eine Bestimmung, eine momentane und nichtige, und das um so mehr, als es nicht als Einzelnes, sondern in sich selbst als Princip individuell geworden und bestimmt ist. Es fehlt also durch diese Prädestination seinem Wollen das, was es zum Wollen an sich macht, das rein Bestimmende, rein Subjective. Wie kann ihm dieses objectiv werden? Dies geschieht durch eine Forderung, durch das, was seyn soll. Diese Forderung ist das rein Identische in der Anschauung des Individuums, und dasselbe, was die Identität des Selbstbewußtseyns in der mannigfaltigen sinnlichen Anschauung ist.

10) Diese Forderung ergeht an das Ich nicht insofern es Individuum ist, sondern insofern es Ich überhaupt ist. Es fragt sich nur, wie dieses Ich überhaupt von dem Individuum unterschieden werden könne, da nothwendig das rein Subjective durch das Individuum zur Wirklichkeit kommen oder in das Objective übergehen muß. Es wird dadurch erkannt, daß es nicht in der Begrenzung durch die übrigen Individuen begriffen ist. Nun kann ich aber, ohne diese vorauszusetzen, gar nicht handeln, also auch nicht jenes rein subjective Handeln ausüben. Es muß also das seyn, was in allen Individuen dasselbe ist.

11) Um frei handeln zu können, muß ich also das erkennen, was in allen Individuen dasselbe ist, und zwar muß ich es in mir erkennen. Denn meine Individualität hängt nicht von mir ab, sondern ist mir durch den Naturlauf, oder vielmehr durch den bloßen Zufall, durch die Existenz gegeben. Ich bin bloße Existenz, nur das, was ich wirklich bin, und lerne mich selbst kennen blos durch Erfahrung. Was ich aber so kennen lerne, das ist doch zugleich mein Ich selbst, und nichts andres als Ich. Wie soll ich denn nun das, was das Allgemeine, und doch zugleich auch Ich seyn soll, von mir unterscheiden?

12) Ehe ich es von mir unterscheiden kann, muß ich es in mir besitzen, wie die transscendentale Abstraction nothwendig der gemeinen vorausgeht. Es muß also eine Anschauung vorausgehen, welche die Bedingung alles Wesens ist. In dieser Anschauung muß ich, insofern ich

Erkennen überhaupt bin, begrenzt seyn durch mich selbst, insofern ich dieses bestimmte Ich bin. Dadurch allein kann das, was in mir Wesen ist, zur Wirklichkeit kommen. Was heißt aber hier begrenzt seyn? Hier giebt es keine theilweise Begrenzung. Denn jedes von beiden ist das Ich ganz. Also hebt eins das andere auf. Meine Individualität hebt das Wesen in mir auf, heißt: ich werde selbst ein Nichts, ein Nichts im wesentlichen Sinne; obwohl ich in den zeitlichen und zufälligen Verbindungen immer Etwas bin.

13) Das Wesen hebt die Individualität auf, heißt: diese wird selbst zum Wesen. Dies kann nur seyn, wenn das Wesen sich selbst vollständig durch meine Individualität so wie durch jede andere begrenzt. Dadurch wird die Idee in mir lebendig, und dadurch bekomme ich zugleich eine Anschauung von dem Wesen an sich, oder von Gott. Nur in Gott ist Wesen und Individualität ohne allen Widerspruch vereinigt. Denn für ihn ist in jedem Individuum der ganze Grund des Lebens, dagegen für das Individuum das Daseyn immer nur in dem Grunde, und der Grund außer ihm ist. Sobald ich auf diese Identität mit Gott gekommen bin, sobald bin ich auch von den Banden des gemeinen Verstandes gelöst und kann nun frei dialektisch verfahren. Denn nur durch den Verstand werden die Dinge in ihrer Wirklichkeit erkannt.

14) In diesem Moment liegt beides, Religion und Kunst. In der Kunst ist der Verstand das Höchste, weil

sie ganz wesentliche Existenz ist. In der Religion aber die Anschauung, weil in ihr das existirende Wesen vorherrscht. Ohne Anschauung kann kein Wesen wirklich werden, sowie der Verstand für sich nichts schafft. Was in der Kunst Symbol und Allegorie, das sind für die Religion Mythologie und Mystik.

15) Daß die Dialektik sich selbst bis über die Gegenstände der Religion erstreckt, ist ein Beweis davon, daß jeder Zweig der geistigen Thätigkeit, sobald er einmal ins Daseyn getreten ist, universell wird.

16) In Religion und Kunst ist die Anschauung gebunden. Beide sind Erkenntniß der Dinge an sich, lösen das wirkliche Daseyn in Wesen auf, und umgekehrt. Es bleibt noch das Problem, wie sich in der wirklichen Existenz das Wesen der Idee darstellen, oder wie es selbst zur Wirklichkeit gelangen könne.

17) In derjenigen freien Thätigkeit, welche der sinnlichen gegenüber steht, und durch das sogenannte Sittengesetz blos gefordert wird, kommt die Idee nie zur Wirklichkeit; sie ist eine bloße Bedingung der Existenz. Aber die Existenz muß sich vollständig in sich selbst auflösen, um der höhern Sittlichkeit fähig zu werden.

18) Nun hat diese Thätigkeit eine zwiefache Beziehung, eine auf die äußere Natur, insofern der Naturtrieb auf dieselbe gerichtet ist, und in dieser liegen die Tugenden der Besonnenheit und Klugheit; und eine auf die anderen Individuen, insofern die In-

dividualität zugleich allgemein seyn soll, und darin liegen die Tugenden der Gerechtigkeit und Tapferkeit.

19) Alle diese Tugenden bestehen in einem beständigen Kampfe und sind nicht möglich ohne diesen Kampf. Sie kommen niemals vollständig zur Existenz. Denn könnten sie es, so wäre die Existenz selbst aufgelöst. Eben dies ist der Grund, warum das Sittengesetz als eine bloße Forderung erscheint. Aber auch dieses könnte es nicht, wenn es nicht in uns wäre, und da, wo es in uns ist, fand sich die vollkommene Durchdringung der Idee mit dem Individuum.

20) Wenn diese Durchdringung der Grund der Sittlichkeit ist, so muß dieselbe wirklich werden. Sie wird es nur dann, wenn sie die Gegenwart der Idee selbst ist, aber doch auch als solche im Werden begriffen ist. Hiezu finden wir die Möglichkeit in der Vereinigung, daß wir als Handeln zugleich die Idee selbst und zugleich Individuen sind.

21) Es ist also darin zugleich ein der Zeit unterworfenes Werden und ein ewiges oder bestehendes Wesen der Idee gegenwärtig.

22) Dieses Werden ist das eigentliche Werden schlechthin oder das absolute Werden. Es ist nicht das Werden eines Individuums, sondern das der ganzen Gattung. Es ist nicht ein Werden von etwas noch zu etwas, sondern ein solches, in welchem sich die Idee oder die Sittlichkeit selbst entfaltet. Dieses Werden heißt die Geschichte.

23) Die Gegenwart des Wesens oder der Idee kann sich auch nur durch Handlungen offenbaren, aber durch Handlungen, die zugleich ein stehendes Seyn darstellen, und das System, wodurch dieses möglich wird, ist der Staat. Dieser ist nicht eine Regel, wonach erst die Handlungen eingerichtet würden, sondern er ist das Handeln selbst, aber als ursprüngliches Wesen und stehendes Seyn gedacht. Erreicht kann dieses nicht werden durch das gemeine Handeln; denn dieses ist ein bloßer Kampf, der ins Unendliche geht. Es muß also ausgehen von der Idee selbst. Diese muß erscheinen als Wirklichkeit, sonst könnte sie nicht von uns erkannt werden, und eben dies ist der wirkliche Staat.

24) Der Staat ist das Daseyn der Idee. Die Sittlichkeit ist ihr Werden. In der Sittlichkeit herrscht die Individualität oder die Existenz, im Staat das vollkommene Daseyn. In der Sittlichkeit verhalten sich der reine Wille und die Sinnlichkeit, wie im Verstande Selbstbewußtseyn und sinnliche Anschauung. Der Uebergang zwischen beiden wird nur möglich durch das Handeln, welches sie zugleich in eine Anschauung verknüpft.

25) Die Sittlichkeit, die sich blos auf eine unendliche Bekämpfung der Natur einläßt, ist blos etwas für die gemeine Einbildungskraft, und ihr Princip als Handeln ist ein bloßer Begriff. Wenn sie etwas Wahrhaftes an sich seyn soll, so muß sie die Idee darstellen, oder das göttliche Wirken nachahmen. Aber

schaffen kann sie nicht; sie muß also blos geistig schaffen, und dadurch wird sie erst Sittlichkeit. Auch in Gott ist dieses Schaffen, von dem Standpuncte der Güte aus, ein blos geistiges, das heißt eben, nicht der Stoff wird verändert dadurch, sondern blos die Form.

26) Die Idee darstellen kann sie nicht, ohne Voraussetzung eines göttlichen Wirkens, wovon sie ein Theil ist. Denn nur durch dieses ist es möglich, daß der Begriff mit dem Einzelnen Eins sey; das heißt, es ist überhaupt nur dadurch ein Handeln im höhern Sinne des Worts möglich. Die Handlungsweise muß es daher immer aus der Religion nehmen, die Vorstellung von dem Resultat des Handelns aber aus der Kunst. Auf diese Weise ist sie also immer idealisirend und strebt ins Unendliche. Sie kann also nicht wirklich daseyn, wenn nicht die Idee selbst wirklich ist, und dies ist sie durch den Staat.

27) Der Staat und die Sittlichkeit des Individuums bedingen sich wechselseitig. Wenn jener als Mittel für diese gedacht wird, so ist es nicht zum Behufe des gegenwärtigen, sondern des ewigen Lebens. Ist aber der Zweck das gegenwärtige Leben, so ist die Sittlichkeit des Einzelnen nur Mittel für den Staat. Diese Wechselwirkung macht allein die Wirklichkeit des Wesens möglich. In jener Welt wird beides eins seyn.

28) Im Staate nun ist das Recht die Natur, die Politik der Verstand. Beides muß sich gegenseitig ganz durchdringen. Die Sittlichkeit als Natur dar-

zustellen und die Idee durch den Verstand wirklich zu machen, ist das Höchste. Auch die Wirksamkeit des Verstandes in der Politik muß immer in Recht übergehen, woraus Staats- und Völkerrecht entsteht. Das Recht im engern Sinne drückt blos die Gesetzmäßigkeit des Handelns als eine nothwendige aus; die Politik oder die Staatskunst ist blos Darstellung des Handelns selbst, aber als Idee, so daß alle Handlungen und ihre Resultate der Idee angemessen werden. Dieses geht nur so, daß der Staat auf sich selbst, Menschen auf einander handeln; denn nur so ist das Object zugleich ein ideales. Nur von diesem Gesichtspunct aus wird auch auf die äußere Natur gehandelt, und es werden deren Gegenstände mit Objecte des höhern Handelns.

29) Daß das Recht sich um das Innere nicht kümmert, rührt blos davon her, daß es gar nichts mit der Individualität zu thun hat. Aber eben so wenig hat es auch mit der göttlichen Idee zu thun, sondern blos mit der durch das ganze menschliche Geschlecht hindurchgehenden Naturkraft, wodurch sie wie Äußeres auf Äußeres auf einander wirken.

B) Idee des Staats.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Vorbegriffe.

1) Bei der Bestimmung des Begriffes von Recht

hat man mannigfaltig geschwankt zwischen Gewalt und Sittlichkeit, und auch der Verstand, als das Gebiet der Verhältnisse, ist von vielen in Anspruch genommen worden. Die Gewalt schien das Princip zu seyn, weil das Recht mit Zwang durchgesetzt wird, und die Menschen sich darin ganz äußerlich zu einander verhalten (Hobbes, und selbst in gewissem Sinne Spinoza). Die Sittlichkeit, weil es doch wieder nicht zu leugnen ist, daß Gerechtigkeit eine Tugend ist (die englischen Moralisten), und besonders im Staate auch positiv auf das Wohl der Menschen hingearbeitet wird. Zum Verstande nahmen besonders die Alten, wie Aristoteles, ihre Zuflucht, weil das Recht offenbar in Verhältnissen und Proportionen der Menschen zu einander besteht. Die Kant'sche Philosophie, die aus Gefühl des Wahren fast immer versucht hat die äußersten Functionen des Erkenntnißvermögens mit einander zu verknüpfen, sieht das Recht als die bloße äußere Erscheinung der Sittlichkeit im Zusammenbestehen mehrerer Individuen an, wodurch es, wenn man es genau erwägt, dem bloßen gemeinen Begriffe der Zweckmäßigkeit unterworfen wird. Diese Ansicht hat sich selbst durch Fichte und Schelling hindurch erhalten. Denn wenn gleich Schelling das Recht eine sittliche Natur nennt, so meint er doch damit eine durch den Verstand errichtete Anstalt, welche nur in der Unfehlbarkeit ihrer Wirkungen den Charakter der Natur an sich tragen soll.

2) Die Ursache dieses Schwankens ist, daß die ganze

neuere Philosophie zwar die gemeine wirkliche Erkenntniß a priori construirt, sie aber für die einzige wirkliche gehalten, und nie gezeigt hat, wie die wesentliche Erkenntniß als solche in die Wirklichkeit übergehe, worauf doch die eigentlichen Mysterien der Philosophie beruhen.

3) Die größten Schwierigkeiten in dem ganzen Gebiete der Idealphilosophie entstehen daraus, daß sich das erkennende Princip so durchaus verschieden verhält auf seinen drei Stufen als Wahrnehmung, Verstand und Wille. In der Wahrnehmung ist es durchgängig von außen bestimmt, oder vielmehr, es ist durchgängig bestimmt, und eben diese Bestimmtheit ist sein Äußeres; bleibt aber eben deswegen in sich selbst durchaus identisch und umfaßt als Eins das Mannigfaltige schlechthin. Dieser Zustand entwickelt sich selbst durch die transscendentale Abstraction, wodurch es sich als reine Einheit dem Mannigfaltigen entgegensetzt. Im Verstande dagegen ist es zwar Allgemeines im Verhältniß gegen das Besondere, aber keineswegs reine Allgemeinheit, sondern es muß sich durch die Begriffe auf bestimmte Massen von Besonderheit beziehen. Im Willen endlich ist es durchaus Einheit mit sich selbst und begrenzt und bestimmt sich selbst, wird aber zugleich Individuum und eben dadurch selbst der Besonderheit und Einzelheit unterworfen. Wie lassen sich nun diese ganz verschiedenen Zustände vereinigen?

4) Es fragt sich hiebei zuvörderst: wodurch werden diese verschiedenen Functionen der Erkenntniß in der

Wirklichkeit zusammengehalten? Offenbar durch den Verstand. Denn die Wahrnehmung wird zur Erfahrung nur durch das System der Kategorien, worin der Verstand die schlechthin allgemeine Form der Aufnahme des Besonderen in den Zusammenhang des Bewußtseyns ist. Der Wille aber kann sich darstellen nur durch die Zweckmäßigkeit oder teleologische Beschaffenheit der Erscheinungen, worin der Begriff ganz individuell wird, und die reine Selbstbestimmung deshalb in ihn übergehen kann. Dadurch wird also das Allgemeine in der Selbstbestimmung selbst etwas Besonderes. Aber es hört eben dadurch auch ein jedes von beiden auf, das zu seyn, was es war. Das eine ist nicht mehr die reine Sinnlichkeit, das andere nicht mehr die reine Selbstbestimmung.

5) Der Verstand ist also die Bedingung der Existenz, sowohl der Wahrnehmung als des Willens. Aber beides für sich ist das, was es ist, nur durch Anschauung. In der Wahrnehmung ist das erkennende Princip begrenzt und schmilzt mit dieser Begrenzung in eins zusammen; es schaut sich an als begrenzt und ins Unendliche bestimmt. Im Willen schaut es sich an als handelnd, d. h. als sich selbst begrenzend und bestimmend. Aber das Handeln muß in die Wahrnehmung übergehen. Beide Anschauungen müssen also in Eine zusammenfallen. Das Handeln muß sich nicht selbst bestimmen können, ohne zugleich äußerlich bestimmt zu seyn, und in der dritten

Anschauung muß es sich zu beiden Seiten durchaus gleichgültig verhalten. Dies ist die Willkür.

6) Die Willkür ist keineswegs blos die freie Wahl zwischen der Selbstbestimmung und der Bestimmung durch den Trieb von außen. Denn beides ist darin eigentlich gar nicht mehr entgegengesetzt. Der Gegensatz beider Seiten entsteht wieder nur durch Reflexion, indem sich das Ich als Selbstbestimmung sich selbst als einzelner Bestimmtheit von außen entgegensetzt. Diese Reflexion ist die eigentliche Existenz der Willkür und begründet den ganzen Kampf zwischen dem reinen Wollen als Begriff des Ich und seiner zeitlichen Affection. Darauf beruhen die Tugenden der Besonnenheit und Klugheit, welche blos zur Gymnastik des Willens gehören. Daher können sich in die Gestalt dieser beiden Tugenden die größten Laster kleiden.

7) In dem eigentlichen Momente der Willkür sind, wie gesagt, die Selbstbestimmung und die von außen gar nicht mehr entgegengesetzt, sondern fließen ganz als Eins zusammen. Das Ich bestimmt darin sich selbst von außen und wird zugleich in seinem Innersten von außen bestimmt. Aus dieser reinen Wechselwirkung entsteht die vollkommenste Zufälligkeit. Ja die Willkür ist die Zufälligkeit des Ich selbst. Alles, was die Natur in ihrem Gegensatze, der aus der Anschauung des Grundes hervorgeht, als Nothwendigkeit umfaßt, das ist in der Willkür zur reinen Nichtigkeit verflüchtigt.

8) Das Handeln, als reine Willkür gedacht, hebt

also sich selbst auf. Denn das ist kein Handeln, das zugleich eine blos äußere Begebenheit ist. Es ist nicht blos reine Besonderheit ohne alle Einheit, sondern die Einheit selbst ist ganz Besonderheit und Einzelheit geworden. Die Vorstellung von Wahl und vom Ergreifen irgend eines Einzelnen entsteht erst durch Reflexion. Dennoch schließt die Willkür durchaus die Möglichkeit des Handelns in sich, und ohne Handeln ist wieder keine Existenz. Denn die Existenz ist eben der Moment der vollkommensten Wechselwirkung des Allgemeinen und Besondern. Es kann also keine Existenz seyn und kein Handeln, wenn in diesem Momente der Aufhebung nicht die Idee hervorblitzt, oder die ursprüngliche Einheit desselben mit sich selbst. Diese ist also der Grund des Daseyns und muß zugleich selbst Daseyn werden.

9) Dieses ist noch näher und anders zu entwickeln. In der transscendentalen Abstraction ist endlich das erkennende Princip rein als einfaches abgesondert. Aber begrenzt muß es seyn, ohne dies kann es keine wirkliche Thätigkeit seyn. Es muß also sich selbst begrenzen, d. h. es muß wollen. Das bloße Wollen überhaupt ist aber nichts Wirkliches; denn es ist nur da im Gegensatz gegen die Begrenzung von außen. Es muß sich also auch diese Begrenzung von außen selbst geben, und dieses kann nur geschehen durch eine Anschauung, worin das Einzelne durch das Einfache im Ich bestimmt ist; diese Anschauung selbst ist aber das Handeln.

10) Wie kann nun das Einfache im Ich, welches

reines Erkennen ist, ein Äußeres bestimmen, ohne daß dieses aufhörte ein Besonderes zu seyn? Bliebe das Einfache blos Allgemeines, so könnte es sich mit dem Besonderen in der Anschauung gar nicht berühren. Wäre es blos Besonderes, so würde es sich in die Mannigfaltigkeit des Äußeren zerspalten. Es muß also als Princip ein Besonderes werden, d. h. ein Individuum. Sobald es aber Individuum ist, so erkennt es sich selbst im Gegensatze gegen sein inneres Allgemeines. Es entsteht ihm eine neue Abstraction in der Anschauung selbst und eben dadurch eine Mehrheit von Individuen außer ihm; denn im Gegensatze gegen eine abstracte Allgemeinheit giebt es nur eine unendliche Vielheit.

11) Aber als Individuum ist das Ich kein zufälliges einzelnes Ding, sondern es soll ja eben das seyn, was sich ganz einfach und allgemein selbst bestimmt; sonst wäre es nicht einmal Individuum. Diese Selbstbestimmung kann aber nur seyn im Handeln, und jene Abstraction entsteht selbst erst aus der Anschauung, die das Handeln ist. Da nun das Handeln etwas Äußeres ist, so wird ihm diese Abstraction selbst etwas Äußeres oder der Gegenstand einer Anschauung, und diese ist es, welche das Sollen oder die moralische Forderung genannt wird; nichts anderes als das einfache Bewußtseyn, welches alles Handeln begleiten muß.

12) Aber diesem Sollen steht beständig entgegen dasselbe Bewußtseyn, insofern es sich unaufhörlich durch die einzelnen Erscheinungen hervorlocken läßt, oder der Trieb.

Beides stört sich und hebt sich gegenseitig auf im Individuum. Denn dieses ist sowohl Trieb als Selbstbestimmung. Jenes, indem es die Mannigfaltigkeit der äußeren Dinge als Besonderes aufnimmt und als Besonderes dadurch bestimmt wird; dieses, indem es als Allgemeines diese Mannigfaltigkeit bestimmen soll. Es kann nicht seyn ohne Beides.

13) Es fragt sich nun, ob beides über einander überwiegen kann, da jedes von beiden doch gleiche Rechte hat. Wäre dies, so müßte etwas zwischen beiden schweben, welches sowohl das Eine als das Andere seyn könnte, und etwas der Art ist die Reflexion. Nur ein reflectirendes Wesen kann zwischen Trieb und Selbstbestimmung schwanken. Die Reflexion besteht blos in einer Unterscheidung, die das Ich macht, zwischen sich selbst, insofern es von außen und insofern es durch sich selbst bestimmt ist. Dieser Reflexion nun kann sich beides auf entgegengesetzte Weise bemächtigen.

14) Insofern nun diese Reflexion, um das Handeln zu seiner Vollständigkeit zu bringen, die beiden entgegengesetzten Elemente ins Gleichgewicht setzt, entstehen daraus die Tugenden der Besonnenheit, Klugheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit, welche alle vier nur zur Gymnastik der Sittlichkeit gehören.

15) In der Besonnenheit strebt das reflectirende Handeln dahin, seine Einheit und Allgemeinheit in aller Mannigfaltigkeit der Triebe und ihrer Gegenstände zu erhalten. Ohne sie würde das Ich von den Sinnen hingeris-

sen und in die Vielheit ihrer Gegenstände zerstückelt, zu einem bloßen Aggregat von einzelnen Affectionen werden.

16) Durch die Klugheit strebt eben dasselbe dahin, das Allgemeine in ihm durch die besonderen Dinge wirklich zu machen und darzustellen. Ohne sie würde das Allgemeine im Ich zum leeren Begriffe werden, welcher sich nicht mit der Wirklichkeit verschmelzen könnte. Wenn er sich dennoch individualisiren wollte, so würde er in ein bloßes Gespenst der Einbildungskraft ausarten.

17) Durch die Gerechtigkeit setzt das Individuum andere Individuen außer sich und wird dadurch erst in Stand gesetzt, das Allgemeine außer sich als existirend anzuschauen. Ohne sie würde es überall nur wie Besonderes in das Besondere eingreifen, und so das Handeln selbst vernichten.

18) Durch die Tapferkeit strebt es sich selbst als Individuum zu erhalten. Ohne diese würde es als Individuum einem fremden Handeln hingegeben und verlöre dadurch die Fähigkeit, selbst Handelndes zu seyn.

19) In der Reflexion, wodurch diese vier Tugenden entstehen, setzt nun das Erkennen sich selbst sich selbst entgegen. Der Mittelpunct derselben ist das Individuum, welches nach dieser und jener Seite als Allgemeines und Besonderes schwankt. Sie kann doch aber nur entstehen in dem Momente des Handelns selbst. Denn nur in Beziehung auf diesen Moment sind ihre Gegensätze da. Sie sind nur relativ. Eben dadurch ist ihr Gegensatz rein unendlich und die Unendlichkeit oder der Moment der Unend-

lichkeit selbst. Nur in diesem Moment der Unendlichkeit können die Gegensätze und Beziehungen des gemeinen Verstandes in das Handeln aufgenommen werden, wo beides an einander und durch einander entsteht, was im Verstande immer schon einander voraussetzt. Entstehen kann aber beides nur im gegenseitigen vollständigen Übergange, wo sich beides auch vollständig vernichtet.

20) Dieser Übergang ist die Willkür, das bloße Daseyn oder vielmehr Werden schlechthin. Die Willkür hat eben zwei Seiten. Von der einen nimmt sie eine bestimmte Art des Handelns an, indem in jedem Handeln, als einer wirklichen Erscheinung, ein Schwanken und Übergang und gegenseitiger Übergang zwischen beiden Seiten ist. In dieser sich nach entgegengesetzten Richtungen bestimmenden wirklichen Existenz liegen die (Elementar-) Cardinal-Tugenden. Aber in eben diesem Momente liegt auch die einzige Möglichkeit des Handelns, oder die Existenz desselben überhaupt. Diese aber ist ein so vollständiger Übergang zwischen beiden Seiten des Ich, daß sie sich als reine Unendlichkeit gegenseitig aufheben, und das ist die eigentliche Willkür.

21) Der Punct der Willkür ist also der, in welchem sich die ursprüngliche unendliche Existenz, das reine Werden, offenbart, nicht als Princip, wie in der Dialektik, sondern als wirklicher Augenblick der Existenz, als Existenzialact. Der Kampf der vier Tugenden entsteht blos daraus, daß dieser Act in dem Verstande eine bestimmte Wirklichkeit annehmen muß. An sich ist er Wirk-

lichkeit überhaupt und deswegen erscheint er der kritischen Philosophie als blos formal.

22) An sich da ist dieser Moment also nur, wo seine Elemente einander völlig vernichten. Darin ist die Selbstbestimmung nichts als Bestimmung von außen, diese nichts als jene, und dadurch wird die ganze Wirklichkeit aufgehoben. Beides findet aber statt im Absoluten, und dieses tritt also durch die Willkür selbst hervor. Insofern nun die Willkür zugleich die Existenz schlechthin ist und diese hier mit dem Absoluten zusammenfällt, ist dieser Moment die Idee, die Einheit des Absoluten und der Existenz.

23) Die Idee entsteht also im Handeln, oder vielmehr sie tritt in demselben hervor und wird die Wirklichkeit selbst. Sie steht also für jetzt mit demselben in keinem andern Verhältnisse, als dem der Identität, nicht in dem der Causalität, noch sonst in einem andern. Durch sie allein ist das Handeln etwas, für sich ist es nichts, ja das Nichts selbst; denn es stellt die Idee als nichts dar. Wenn sich also das Handeln als bloßes Handeln von der Idee ablöst und sich doch in der Wirklichkeit und in einzelnen Handlungen offenbart, so wird es ein wirkliches oder positives Nichts und dieses ist das Böse. Insofern es aber die Idee selbst ist, ist es das Gute.

24) Gutes und Böses haben also einen gemeinsamen Ursprung in dem Momente, wo die Idee wirklich wird. Will das nichtige Handeln, das durchaus gleich-

gültige, welches nur durch die besondere Welt einen Inhalt bekommt, die Stelle und die Würde der Idee einnehmen, so ist es das Böse. Stellt es aber die Idee dar in der wirklichen Welt, die überall das eine und selbe ist, so ist es das Gute. Das Böse ist nur, weil das Gute ohne das Nichts nicht wirklich seyn könnte. Dem Wesen nach, oder in der Idee, müssen also Gutes und Böses dasselbe seyn. Aber in der wirklichen Welt müssen sie sich unterscheiden.

25) Das Gute, insofern es wirklich erscheint, wird sich also zuvörderst dadurch charakterisiren, daß es überall die Harmonie der Selbstbestimmung, und der von außen voraussetzt, und dieser gemäß sie auch im Besonderen bewirkt. Das Böse dagegen trotzt darauf, daß der Übergang beider in einander überhaupt die Möglichkeit des Handelns ist, und setzt deshalb den Moment der Willkür, der reine Nichtigkeit ist, an die Stelle der Idee. Es ist nicht blos Zufälligkeit im Einzelnen, sondern Zufälligkeit überhaupt und an sich, völlige Gleichgültigkeit, die in dem besonderen Moment das ganze Ewige aufgehen läßt. Der Mensch muß seiner Natur nach zwischen dem Guten und Bösen schwanken, aber in der Idee ist beides in ihm versöhnt.

26) In dem Moment, wo die Existenz und das Wesen durch die Idee in einander aufgehen, ist beides zugleich. Also muß auch in der Idee die ganze Existenz seyn, mit ihren Gegensätzen und Beziehungen; sonst wäre die Idee nichts Wirkliches. Es gehört also zu der Ex-

kenntniß der inneren Welt der Idee, die darin liegenden Gegensätze zu entwickeln, sonst würde sie selbst nichts, oder wenigstens nichts Erkennbares seyn.

27) Zuvörderst ist die Idee selbst Existenz, d. h. unendlicher Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen; dennoch muß beides überall zusammentreffen, wenn es die Existenz der Idee seyn soll. In der Existenz der Idee muß das Allgemeine schlechterdings individuell erscheinen, und das Individuelle allgemein. Dadurch tritt die ganze Idee in die Welt der Erscheinung und wird zur Schönheit. Die Schönheit wird wirklich durch einen Act der Idee, der sich im wirklichen Menschen als Kunst wiederholt. In diesem Acte ist Anschauung, aber verbunden mit einer vollkommenen Reflexion, wodurch die Entgegengesetzten in einander übergeführt werden. Das Erkennen ist darin ein zwischen beiden schwebender Verstand, der aber schaffend denkt, indem er in einem jeden der Gegensätze das, was er aus ihm hervorbringen soll, schon als gegenwärtig voraussetzt.

28) Der Kunst liegt, so wie der Idee überhaupt, Selbstbestimmung oder Einheit desselben mit sich selbst zum Grunde. Diese muß also auch das seyn, von wo die Besonderheit ausgeht und wohin sie immer wieder zurückkehrt. Daher scheint es, als ginge das Besondere aus dem Allgemeinen hervor, da es doch von Ursprung an damit eins und dasselbe ist. Die Idee wirkt die wirkliche Welt nicht dadurch, daß sie dieselbe aus sich heraussetzt, sondern daß sie in sich selbst wirkt, und dadurch

die gemeine Wirklichkeit in jedem Momente aufhebt, oder, was dasselbe sagen will, sich durch sie vollkommen begrenzt.

29) In der Kunst ist das ganze Leben und die Wirklichkeit universell. Ihr gegenüber steht der Standpunct, wo das Allgemeine ein völlig Besonderes in seiner Selbstbestimmung geworden ist, und dieses ist der der Individualität. Wie erkennt sich nun der Mensch, insofern er Individuum ist?

30) Erstlich als handelnd und sich selbst als einzelnes Wesen bestimmend durch Freiheit. Denn das heißt eben, er ist Individuum. In dieser Selbstbestimmung ist er aber gänzlich dem Zufall anheimgegeben, oder ganz Willkür. Denn er ist nur das, was er in seiner zufälligen Existenz ist. Als Individuum ist er aber zugleich der Mittelpunct der Welt; denn das Allgemeine ist in seine Gewalt als Einzelding gegeben. Es soll ja das Allgemeine im Erkennen seyn, das im Individuum sich selbst bestimmt.

31) Diese beiden Seiten des Individuums widersprechen sich und heben sich auf. Als Allgemeines ist es ein einzelnes allen Zufälligkeiten hingegebenes Ding geworden und auf das Besondere soll es zugleich als Allgemeines handeln. Die Beziehung beider Functionen auf einander ist nur da vollendet, wo sich beide aufheben, aber da ist auch der Moment der Anschauung, in welcher erst das Ich entsteht. In dieser Anschauung ist ein drittes, welches beides, Allgemeines und Individualität

zugleich und überall ist und vor welchem das Individuum als die Grenze desselben verschwindet, und dieser Inhalt der höchsten und wesentlichsten Anschauung ist Gott.

32) Noch einmal auf eine bestimmtere Art. Die ganze gemeine Verstandeserkenntniß mit ihren unendlichen Gegensätzen entsteht nur dadurch, daß die Idee, um Existenz zu seyn, sich auf sich selbst beziehen muß. Dadurch wird sie zugleich Begriff und einzelne Vorstellung. In der sinnlichen Anschauung ist eine unversöhnbare Verknüpfung zwischen dem Einzelnen und dem einfachen Erkennen. Über den Begriff entsteht nun durch transscendentale Abstraction das Wollen. Dieses ist undenkbar ohne Selbstbestimmung, d. h. ohne Zusammenfallen des Einfachen mit der Begrenzung.

33) Nun ist aber die Begrenzung von außen schon da. Es muß also einen Punct geben, wo das einfache Erkennen als Individuum mit der äußeren Begrenzung, zu welcher es das Allgemeine ist, schlechthin in Wechselwirkung steht, und dieses Schwanken ist das eigentliche Daseyn; denn es geht als ein Nichts in die Idee auf.

34) An der einen Seite dieses Daseyns liegt die Idee des Schönen, wo das Erkennen als Allgemeines in aller Mannigfaltigkeit des Einzelnen gegenwärtig ist und die Enden der Anschauung durch einen vollkommenen Verstand verbunden werden. Abgesondert ist diese Idee, weil der gemeine Verstand beide Seiten trennt und nur immer nach einer Seite absolut aufgehoben werden kann, um wirklich zu bleiben.

35) Auf der andern Seite entsteht die Religion. Die Mannigfaltigkeit der Welt ist da ganz in dem Erkennen, welches aber nur Individuum ist. Da ist die Welt ganz dem Individuum unterworfen und es kann frei damit schalten. Aber dies kann es nicht, wenn es nicht als Individuum zugleich das Allgemeine ist, weil es sonst dieser Mannigfaltigkeit nur ins Unendliche entgegengesetzt wäre. Als Individuum hat es dies Allgemeine wieder nur im Begriffe, der hier auch nicht hinreicht. Es muß also einer Anschauung fähig seyn, worin es sich selbst als identisch mit dem Allgemeinen anschaut, also als eine absolute Begrenzung oder Äußerung desselben, welches also selbst allgemeines Individuum seyn muß, und dies ist Gott.

36) Woher kommt nun einerseits die Spaltung, die den ganzen gemeinen Verstand ausmacht, und andererseits die Fähigkeit, doch sich selbst zu bestimmen? Das Eine daher, daß der Gegensatz desselben mit sich selbst in der Existenz ein unendlicher wird, und das Andere daher, daß darin doch nichts anderes als die Selbstbestimmung enthalten ist.

37) In Kunst und Religion sondert sich also das Erkennen ganz von sich selbst. Jedes von beiden ist eine eigenthümliche Welt, und jedes ist auch zugleich Existenz, indem die eine durch den Verstand, die andere durch Anschauung die Wirklichkeit mit der Idee verschmelzt. Aber eben diese Wirklichkeit wird in beiden dadurch vernichtet und doch soll und muß sie daseyn. Sie kann also

nur seyn, wenn sie auch selbst zum wesentlichen Daseyn erhoben wird.

38) Das höchste Problem der Ethik also ist, die Wirklichkeit zum wesentlichen Daseyn zu erheben. Wie ist dieses möglich? Lassen wir die Wirklichkeit in ihren Rechten als unendliche Beziehung, so ist sie eben das, was das Wesen ganz in sich auflöst. Wenden wir uns aber blos auf das reine Handeln, so wird dadurch die Wirklichkeit selbst vernichtet. Beides wird nun zwar vereinigt durch diejenige Reflexion, auf welcher die Elementartugenden beruhen; aber diese bilden selbst nur eine Existenz, in welcher nur die Möglichkeit des vollkommenen und wesentlichen Daseyns gegeben ist, welches in der Idee beschlossen liegt.

39) Da nun alles Daseyn auf der Beziehung desselben auf sich selbst beruht, so muß auch hier eine Beziehung seyn, aber von solcher Art, daß ihre Elemente in einander aufgehen und sie deswegen doch Beziehung bleibe. Es muß eine Totalität des wesentlichen Lebens werden, welche in der Idee Einheit ist, aber als Totalität die Existenz in sich aufnimmt und zur Harmonie führt.

Zweiter Abschnitt.

Vom Wesen des Staats und Rechts.

1) Der **Staat** ist die Totalität des wesentlichen Daseyns, durch welche die Idee des Guten als ein bestehendes Weltsystem im Handeln wirklich gemacht wird.

2) Ein bestehendes Weltsystem sollte man in dem ethischen Gebiete nicht suchen, wo alles durch das individuelle Handeln vollbracht wird. Aber das indiwiduelle Handeln ist selbst auf der Grenze zwischen der Idee und dem Nichts und kann diesem nicht entgehen, wenn die Idee nicht continuirlich als etwas Bestehendes in die Wirklichkeit übergeht und zugleich derselben zum Grunde liegt, welches eben nur durch ein Daseyn geschehen kann, welches gleichsam über dem wirklichen Handeln durch Handeln errichtet wird. Denn die Idee spaltet sich in der bloßen Existenz in ganz entgegengesetzte Richtungen, so daß Gutes und Böses nie rein von einander zu unterscheiden sind. Erst durch den Staat bekommt das Gute in seinem Stoffe seine Sanction für die Wirklichkeit. Für das Wesen hat es dieselbe in sich.

3) Insofern das **Einzelne** und **Besondere** ohne jenen Übergang des Allgemeinen in dasselbe, den die Idee vermittelt, völlig untauglich zur Darstellung derselben ist, also insofern es aus jener Reflexion der Elementartugenden herausfällt, ist es das **Schlechte** (welches wir vom Bösen unterscheiden wollen) und somit auch im gemeinen Leben ein Kriterium des Sittlichen enthalten. Aber in Beziehung auf die höhere Sittlichkeit kann es kein Krite-

rium haben. Denn der Stoff, in welchem sich diese darzustellen hat, ist im Gegensatze gegen dieselbe ein Nichts und also als Stoff gleichgültig. Das Gute bekommt also schlechthin und seinem Wesen nach seine Sanction nur durch die Religion. Aber in Rücksicht auf den Stoff im Einzelnen oder für seine Existenz kann es dieselbe nur durch das System der Existenz der Idee bekommen, welches der Staat heißt. Hiedurch ist der Streit zwischen dem νόμῳ und φύσει Guten entschieden.

4) Der Staat muß als das wahre vernünftige Daseyn in sich begreifen, das Daseyn der Idee als Idee. Alles Einzelne hat also im Staate nur einen Werth, insofern es in der Idee ist, außer derselben ist es nichts und muß vernichtet werden.

5) Es fragt sich nun, wie der Staat die Existenz findet, und ob es möglich ist, in derselben ein solches wesentliches Daseyn zu stiften. Zuvörderst kann die Idee nur daseyn, wo das Handeln ist und dieses ist in den Individuen; in diesen ist das Allgemeine und Besondere dasselbe geworden, insofern sie die Willkür haben. Diese Willkür, insofern das ihr als der Idee Entgegenstehende schlechthin Nichts ist, nennen wir Freiheit. Das Gebiet der Freiheit ist also auch das des Staates.

6) Nun ist dasjenige, was das Handeln der Individuen bestimmen kann, zweierlei; a) die äußere Natur oder das Besondere überhaupt, kurz dasjenige, wodurch sie einzelne Wesen sind, die aber von

ihrer Einheit aus das Mannigfaltige beherrschen. Dieses kann hier in seiner Wirkung auf den Naturtrieb nicht betrachtet werden, weil es ein freies Handeln seyn soll, welches gesucht wird, also nicht die Sinnlichkeit, sondern die Idee das Bestimmende seyn soll. Auch der Kampf mit der Sinnlichkeit hat hier keine Bedeutung, denn dieser geht ins Unendliche und hier soll ein abgeschlossenes System seyn. Das Besondere, es sey nun Sinnliches oder Geistiges, kurz insofern es von dem Individuum als seinem Mittelpuncte beherrscht wird, kann also hier nur vorkommen als gänzlich der Willkür desselben unterworfen, als ein gleichgültiger Stoff, der einem völlig willkürlichen Handeln dargeboten wird.

7) b) Das Zweite, was das Handeln bestimmen kann, ist das Allgemeine, nämlich der allgemeine Begriff der Selbstbestimmung. Auch dieser gilt hier nicht im Gegensatze gegen das Mannigfaltige und den Trieb; denn das gehört für die Elementartugenden. Er muß vielmehr eine wirkliche Existenz haben und diese hat er nur als Gattung, insofern er durch die Individuen im Ganzen dargestellt wird. Es ist die allgemeine Form der Selbstbestimmung überhaupt, die aber in jedem Individuum zur adäquaten Wirklichkeit kommt, insofern es nämlich eben blos Individuum ist. Er ist in demselben dadurch, daß jedes Individuum in seiner Willkür die ganze Wirklichkeit der Gattung als den allgemeinen Begriff in sich trägt und äußert.

8) Beides muß im Handeln an und für sich

ganz eins und dasselbe seyn; nur dadurch kann es die Idee ausdrücken, und doch muß darin eine Beziehung seyn, welche eben von der Idee ausgeht und wieder in derselben endigt.

9) Ob nun das Handeln angeregt wird durch einen besondern Gegenstand oder durch den Begriff der Selbstbestimmung, das ist ganz einerlei. Denn da der Gegenstand nicht auf den Trieb Bezug haben, sondern als Gegenstand der Willkür gedacht werden soll, so kann er als etwas ganz Gleichgültiges auch den Begriff der Selbstbestimmung erregen. Dieser aber, da er nur in dem Individuum Realität hat, kann sich in dem Wirken desselben auf einen ganz einzelnen Gegenstand äußern. Daß also das Handeln von der einen oder andern Seite ausgeht, kann das Ziel, die Idee darzustellen, weder hindern noch befördern. Daher kommt die scheinbare moralische Gleichgültigkeit der Handlungen im Staate.

10) Äußert sich aber der Begriff der Selbstbestimmung durch das Individuum, so muß er es auch, da das ein Einzelding ist, auf eine ganz individuelle Art thun und sich also ganz im Besonderen darstellen; also muß er entweder dem Triebe nach dem Besonderen gleichartig werden, oder mit ihm kämpfen, und beides kann er nur ins Unendliche, wodurch eben die Darstellung der Idee abgeschnitten wird.

Äußert sich dagegen das Handeln durch Anregung des Besonderen, so ist es derselbe Fall, indem es die Selbstbestimmung entweder erregt und also ins Unendliche

hinter ihrem Begriffe zurückbleibt, oder ihr entgegenstreitet als einer leeren Form, ebenfalls ins Unendliche.

11) Diese Schwierigkeit entsteht ganz aus der Willkür, oder dadurch, daß sich das ganze Universum in dem Individuum concentrirt. In demselben muß also die Idee lebendig werden, als Einheit des Begriffs der Selbstbestimmung und des besonderen Motivs, welches nicht ohne göttliche Einwirkung geschehen kann; zugleich muß aber auch die Individualität zugleich als Gattung und Besonderheit und eben deshalb als eine göttliche Welt erscheinen. Denn der Begriff der Selbstbestimmung ist zugleich Individualität, und das Handeln auf den besonderen Stoff als Allgemeines zugleich der Begriff.

12) Hiernach wird sich bestimmen lassen, von welcher Art die Weltordnung seyn muß, welche in diesem so vielfältig sich selbst widersprechenden Handeln die Idee zum Daseyn bringen kann. Die Idee wird als solche in ihrem Wesen ergriffen durch eine Anschauung. Eine Anschauung wird also auch hier zum Grunde liegen müssen, und diese wird zunächst näher zu untersuchen seyn. Aber es wird eine Anschauung seyn müssen, die sich völlig in Beziehung auflöst, durch einen vollkommenen Verstand, weil sie eben vollständiges Daseyn seyn soll.

13) Da in der Individualität das ganze Räthsel beschlossen liegt, so ist ihr Verhalten gegen die Gattung oder gegen ihren Begriff zuerst zu untersuchen. — Wenn die Individuen blos durch ihre

Existenz ihren Gattungsbegriff darstellen sollten, so bliebe dieser eine bloße Abstraction und könnte ins Unendliche nicht erreicht werden. Es muß also möglich seyn, daß sie sich vollständig auf diesen Begriff beziehen, und dieses ist nur möglich, wenn der Begriff mit ihnen gleiche Realität hat. Nur dadurch werden sie eine Totalität in der Einheit des Begriffs und füllen ihn aus. Diese Realität erhält er aber nur, wenn er gleichfalls individuell ist. Und so verhalten sie sich zu ihm als Totalität zur Einheit und zugleich als das völlig Besondere zum Begriffe, wobei aber in jedem Besonderen, der gemeinsamen Realität wegen, der ganze Begriff enthalten seyn muß.

14) Nun ist aber jedes Individuum zugleich selbst der Begriff der ganzen Außenwelt, und diesem Begriff in ihm soll auch das einzelne Motiv oder die Besonderheit dieser Außenwelt adäquat seyn. Dieses kann nur so geschehen, daß der Begriff der Individualität selbst, welcher auch in jedem Individuum als allgemein enthalten ist, den einzelnen äußeren Motiven adäquat sey. Die äußeren Motive müssen also für das Individuum nur insofern daseyn, als sie die Wirklichkeit des Begriffs der Individualität befördern. Eine solche Existenz nun des menschlichen Geschlechts, worin sich die Gattung vollständig auf ihren Begriff bezieht, und das Individuum nur für den Begriff der Gattung lebt, ist der Staat.

15) Im Staate soll also der schaffende allgemeine Begriff, der Begriff des Handelns mit dem

Einzelnen und Besonderen nicht sowohl zusammenfallen, als in harmonischer Beziehung stehen. Dies kann nur durch einen Übergang beider in einander im Verstande geschehen, und diese höchste Ausübung des Verstandes ist Politik.

16) Aber dieser Übergang würde nach Art der Idee beides völlig mit einander aufheben, wenn es nicht ein Mittel gäbe, worin beides existiren könnte, ohne je in einander überzugehen, und dieses Mittel würde erst ein wahres Daseyn bewirken. Was der Begriff schafft, das muß ihm schon als daseyend entgegenkommen. Er muß zugleich der Grund desselben Daseyns seyn, das er hervorbringt. Die gegenseitige Bestimmung durch einander muß schon in der Wirklichkeit selbst liegen, als Erscheinung des Grundes ihrer Einheit. Der sich auf diese Weise im Wirklichen äußernde Grund heißt Nothwendigkeit, und die Entwickelung desselben in der Wirklichkeit Natur.

17) Ohne diese sittliche Natur, in welcher der Grund oder der Begriff der Gattung als solcher wirklich wird, könnte es gar keinen Staat geben. Denn das Handeln würde sonst ein absoluter Übergang der Entgegengesetzten in einander werden und entweder blos Idee, ohne alle Wirklichkeit, oder blos gemeines Leben, d. i. gemeine Klugheit, und beides würde sich aufheben. Erst durch die Natur geht Allgemeines und Besonderes durch gemeinsame Beziehung und aus dem gemeinsamen Grunde in einander über. Nur durch die sittliche Natur können die

Individuen als Individuen doch ein wesentliches Daseyn haben. Sie heißt das Recht.

18) Wie entsteht nun aber das Recht, wie sind seine Verhältnisse in ihm selbst und wie zur Politik? Der Begriff der Natur beruht darauf, daß der Gegensatz sich aus dem Grunde und innerhalb der Identität desselben entwickelt und daß die Besonderheit als solche den allgemeinen Begriff in sich ausdrückt. Wenn also irgend eine Beziehung statt finden soll, in welcher Allgemeines und Besonderes als Identisches in einander übergehen, so muß in beiden eine ursprüngliche Einheit seyn, worin doch der Gegensatz als Übergang beider Seiten in einander erhalten wird, und dieses ist, da es nur im Handeln statt findet, die sittliche Natur.

19) Der Sitz dieses Überganges des Allgemeinen ins Besondere ist die Individualität. Denn darin ist das Allgemeine selbst ein Besonderes ins Unendliche, und zugleich das Besondere als Individuum der Begriff alles Einzelnen der äußeren Natur. In derselben wird also auch der Sitz des Rechts als einer sittlichen Natur seyn.

20) Zuvörderst also, indem das Individuum der Begriff der äußern Natur ist, schließt die Individualität unumschränkte Herrschaft über die äußere Natur in sich, aber nur über eine individuelle Natur; denn sonst wäre es nicht als Individuum dieser Begriff; diese individuelle Natur ist das Eigenthum, oder begründet überhaupt das Sachenrecht. Hienach scheint es als müsse jeder Mensch Eigenthum haben und niemand könne

das eines andern werden. Allein, da der Mensch doch selbst wieder zur Außenwelt gehört und das eigentliche Object ist, so kann er auch im Eigenthum eines Andern seyn, jedoch nur insofern sein Charakter als Individuum oder handelndes Wesen dabei nicht verloren geht. So wie in der organischen Natur das Mannigfaltige auch der Einheit untergeordnet ist, aber nur insofern in demselben überall der Begriff der Einheit thätig ist, so auch hier. Daraus entsteht das Recht des Hausvaters, welches allerdings ein dingliches ist, aber über Personen.

21) Da das Eigenthum zugleich derjenige Stoff ist, den der Begriff des Ganzen zu bestimmen hat, da wo er in der Politik thätig ist, so hängt dasselbe in seiner individuellen Gestalt sehr von dieser ab, wirkt aber auch sehr auf sie zurück.

22) Außerdem daß das Individuum der Begriff der äußern Natur ist, ist es auch einzelnes Ding, und steht in unendlichen Beziehungen mit allen übrigen einzelnen Dingen, insofern sie Individuen sind. Durch das Eigenthum wird es aus der Abhängigkeit von dem Verhältniß zu andern Dingen, die nicht Menschen sind, herausgehoben und steht für das Recht in einzelnen Beziehungen nur zu Menschen. Wie vorher das Individuelle ganz in den Begriff aufgegangen war beim Eigenthum, so ist nunmehr der Begriff ganz in das Individuum aufgegangen.

23) Insofern nun der Begriff ganz Individualität ist, muß er sich in einen Gegensatz spalten, denn

sonst wäre er zugleich der göttliche oder absolute Begriff. Er muß sich ganz in seine Entgegengesetzten erschöpfen. Diese Spaltung des Begriffes ist der Gegensatz der beiden Geschlechter. Dadurch hat erst das Individuum ein absolutes, vollendetes Object außer sich. Dieser Gegensatz ist derselbe wie zwischen Natur und Wille, aber beides ist individualisirt. Erst durch die Geschlechtsliebe wird ein Mensch im vollsten Sinne des Wortes das Object eines anderen, sowohl geistig als körperlich; und da es nicht blos das erscheinende Individuum ist, welches in diesem Verhältnisse steht, sondern der Begriff desselben, so erfolgt daraus die Ehe.

24) Zugleich ist aber auch der Begriff als Individualität in unendlichen Verhältnissen mit allen übrigen Individuen. Wenn diese nicht ganz zufällig, sondern rechtliche seyn sollen, so muß sich in jedem derselben die ursprüngliche Natur wiederherstellen, d. h. es muß sogleich ein Gegensatz, der in einem gemeinsamen Grunde liegt, darin hervortreten. Es muß keine Handlung seyn, der nicht das, was sie schaffen soll, schon von Anfang an als gegeben gegenüberstände, d. h. es ist kein Recht ohne eine Verbindlichkeit. Das thätige Princip in der sittlichen Natur ist das Recht, das leidende die Verbindlichkeit.

25) Wo nun das Recht aus dem Begriffe der Individualität überhaupt herrührt, da ist die Verbindlichkeit allgemein, und so ist es bei dinglichen Rechten; wo aber der Begriff erst durch den gemeinsamen Grund

entsteht, da ist die Verbindlichkeit nur auf gewisse Personen eingeschränkt. Der gemeinsame Grund ist die gegenseitige Einwilligung und darauf beruhen die Verträge.

26) Die dinglichen Rechte sind analog der Kategorie der Substantialität, die persönlichen der Caussalität. Hiemit ist das ganze Gebiet des Privatrechts ausgefüllt.

27) Das Recht eines jeden auf seine Person, seinen Körper u. s. w. fließt eigentlich aus seinem Verhältnisse zum Staate, da ein jeder den Begriff des Ganzen ausdrücken soll. Daher findet auch in Ansehung desselben gar keine civilrechtliche Streitigkeit statt, wie wohl in Ansehung des Eigenthums, sondern jede Verletzung desselben ist ein Verbrechen.

28) Das Erbrecht wird sich daraus herleiten lassen, daß das Eigenthum auf dem Begriffe der Individualität beruht.

29) Endlich hat nun das Individuum noch ein Verhältniß, nämlich das zum Begriffe der Totalität der Individuen, oder zur individualisirten Idee des Handelns, zur Einheit im Staate. Im Gegensatze gegen diese ist es das reine Nichts, sobald es ihr widerspricht; es wird dadurch sogleich aufgehoben und zwar durch den Grund oder die Natur, welcher aber hier als frei individualisirt handelt. Dieses ist der Grund der Strafe.

30) Hienach ist die Strafe vorzugsweise die Todesstrafe, aber nicht in dem Sinne, wie Fichte wollte, daß

der Staat mit dem Verbrecher in den Naturzustand zurücktrete, sondern ganz im Wege des Rechtes. Die Abstufung anderer Strafen entsteht blos daraus, daß sich das Recht durch Verhältnisse und Stufen hindurchzieht, und sind höhere oder geringere capitis deminutio. Denn das Verhältniß des Individuums zum Rechte kann theilweise aufgehoben werden, aber in dieser Aufhebung liegt die Strafe immer. Hiemit ist auch das Criminalrecht abgeleitet.

---

1) Nachdem auf diese Weise das Wesen des Rechts dargestellt ist, kommt es nun auch darauf an, das Wesen des Staates darzustellen. Im Criminalrechte geht das Recht wieder in den Staat über; es concentrirt sich gleichsam darin zu der Allgemeinheit der Individualität, worauf der Staat beruht.

2) Ist im Rechte das Handeln einem Gesetze unterworfen worden, welches von gleicher Nothwendigkeit ist wie das Naturgesetz, so wird im Staate das Handeln selbst ein System der gegenseitigen Beziehung des vollkommenen Verstandes, wodurch es zum Stehen und zur vollen Übereinstimmung mit sich selbst gelangt.

3) Da im Staat eben weil er Verstand ist, alles auf Verhältnissen beruht, so ist auch die Gesinnung nur erkennbar in diesen Verhältnissen, kann also auch nur in dieser Beziehung der Beurtheilung des Staats unterworfen seyn, nicht aber die absolute Gesinnung. Den-

noch ist auch die sich auf diese Verhältnisse beziehende eine wahre, innere und sittliche Gesinnung und nicht blos ein äußeres Verhalten. Auch würde dieses letzte gar nicht hinreichen, denn es soll ja die Idee als ein stehendes Werden dargestellt werden, und in Ansehung dieser kann die bloße Klugheit nicht genügen. Im Einzelnen dagegen können allerdings zuweilen die Formen hinreichen, wo sie mit der absoluten und religiösen Gesinnung collidiren. Erst durch den Staat wird dieser Gesinnung der wahre Stoff geliefert und sie erst dadurch in die Wirklichkeit vollständig eingeführt.

4) Im Staate liegen nun auch wieder mehrere Verhältnisse, und so wie das Recht vom Eigenthum anfängt, in welchem das Individuum als der Begriff der Außenwelt erscheint, so fängt der Staat vom Begriffe der Selbstbestimmung an und endigt in der Besonderheit oder Außenwelt. Deshalb ist das Eigenthum eigentlich die äußerste Grenze der Staatsgewalt und kann zuletzt allein vor Willkür schützen.

5) Die Verhältnisse nun, welche den Staat ausmachen, sind auch wieder von verschiedener Art. Zuerst kommt es an auf den Begriff der Gattung, welcher sich im Staate darstellen soll. Der Begriff dieser Gattung ist aber der der Individualität selbst. Er ist also auch in jedem Individuum vollständig enthalten und dadurch unterscheidet er sich von jedem Naturbegriffe. Dieses macht die Freiheit der Individuen aus. Sie besteht also darin, daß in jedem sich der ganze Begriff

des Staats wiederholt. Sie ist also etwas durchaus Positives und nichts, das blos in Abwesenheit des Zwanges bestände. Vielmehr verträgt sich damit der Zwang sehr wohl, wenn ihn die Idee des Staats mit sich führt. Wer nicht frei ist, also der Sclave, ist nicht Mitglied des Staats. Aber eine der höchsten Aufgaben muß seyn, die Freiheit selbst bis in die abhängigsten Verhältnisse hineinzuführen, welches da nur durch recht strenge Formen der Herrengewalt geschehen kann.

6) Die negative Seite der Freiheit ist eigentlich die Gleichheit. Diese besteht darin, daß nirgend eine Einzelheit ein Gewicht erhalte, welche nicht die im Einzelnen erscheinende Idee des Staates selbst ist. Eine andere Gleichheit giebt es nicht. Das Individuum im Gegensatze gegen die Idee des Staats oder den Begriff der Selbstbestimmung gilt gar nichts, und ist daher als blos Einzelnes gänzlich dem Zwecke des Staats unterworfen, der sich selbst seines Lebens als eines Mittels bedienen kann. Aber da es der Begriff des Handelns ist, so darf dies auch blos durch ein in dem Individuum erregtes Handeln geschehen.

7) Freiheit und Gleichheit sind aber blos abstracta im Staate, welche erst Wirklichkeit erhalten, insofern ein lebendig thätiges Verhältniß gegeben ist. Denn in der Freiheit und Gleichheit ist der Begriff blos, wie er in jedem Einzelnen enthalten ist, und da kann er immer nur als abstractum seyn. Soll er als etwas Wirkliches seyn, so kann er immer nur seyn in individueller

Gestalt und in Beziehung auf etwas, und da hat er auch zwei Bedeutungen: a) ist er der Begriff der Gattung, Einheit zu ihrer Totalität, und b) ist er der Begriff des Handelns auf die Außenwelt nach dem Gesetze der Zweckmäßigkeit. Beides muß genau in einander verschmelzen.

8) Auf dem Verhältnisse des individuellen Begriffes zur Gattung beruht die Verfassung, und da beides darin durch die Beziehung in eine und dieselbe Anschauung verbunden wird, so kehrt durch sie die Politik in das Recht zurück. Sie ist daher vorzugsweise gesetzgebend, denn sie bringt den Grund zur Wirklichkeit. Alle ihre Handlungen sind eigentlich Gesetze an und für sich. Ein Gesetz ist die Erscheinung des Grundes in der Wirklichkeit, wodurch das Besondere und Allgemeine vermittelt wird, und das Allgemeine erst eine besondere Gestalt erhält oder zur Regel wird. Daher entstehen diese Staatsgesetze im Handeln und für das Handeln selbst, insofern es frei ist, und sind das freie Schaffen des Staats. Die Rechtsgesetze dagegen sind nur der in bestimmten, gegebenen Verhältnissen wirklich werdende Grund. Diese müssen daher gefunden werden.

9) Der Act der Existenz, in welchem alle einzelne Acte liegen, ist das Staatsgrundgesetz, und alle einzelne sind nichts als besondere Erscheinungen desselben. Dadurch wird erst die Verfassung eine bestimmte. Die drei Arten der Verfassung unterscheiden sich nach der Ansicht des Begriffes der Gattung, der zugleich der göttliche Begriff des Handelns seyn muß. Dieser Begriff, blos

collectiv gedacht, giebt die Demokratie; gedacht wie er sich offenbart in den Auserlesenen der Gattung, die Aristokratie; gedacht als individueller und eben darum göttlicher Begriff, die Monarchie. Diese ist die beste, die Aristokratie die schlechteste. In der Monarchie müssen aber die Elemente der übrigen mit enthalten seyn. So wie der Monarch durch die Minister auf das individuelle Leben einfließt, so muß das Volk eine mystische Darstellung seines personificirten Begriffs im Adel haben.

10) Durch die Minister nun zeigt sich der Staat als Individuum und wirkt ein in das individuelle Leben und die äußere Natur nach Gesetzen der Zweckmäßigkeit, aber blos um den Begriff des Ganzen zu individualisiren. Dies können sie nicht, wenn nicht eben dieser Begriff des Ganzen ihnen überall im Einzelnen wieder entgegenkommt. Dies ist in den Corporationen und Gemeinheiten. Ohne die ist alle innere Politik unrechtmäßig. Selbst eine Repräsentation des Volkes ist blos eine andere Art von Tyrannei Weniger über die Vielen, ohne dies.

11) Je mehr alles im Staate nach dem Geiste des Staates geht, desto vollkommener ist er. Nichts darf also von seiner Aufsicht ausgeschlossen seyn. Nicht das Privatleben der Einzelnen, welches vielmehr ganz organisch in ihn eingreifen muß; nicht die Wissenschaft, noch sonst etwas anderes. Mit der Wissenschaft besonders muß er durch seine vollkommenen Beziehungen ganz harmonisch werden.

12) Politik und Recht müssen im Staate beständig in einander eingreifen und sich gegenseitig in einander verwandeln. Die Politik giebt dem Rechte die Individualität, oder das besondere Motiv; ohne sie würde das Recht ein allgemeiner Begriff und kein lebendiges Naturgesetz seyn. Dagegen giebt sie aber auch dem Rechte die Freiheit, und ohne das Recht würde die Politik die bloße absolute Anschauung seyn, die nichts Wirkliches seyn kann.

13) Staat und Recht sind aber auch nicht blos da für das gemeine Leben, sondern sie drücken die Idee aus in ihrer Existenz. Es muß sich also auch alles in ihnen offenbaren, was zur Offenbarung der Idee gehört, also auch die Religion und die Kunst. Jene erscheint darin durch die Kirche, diese durch die Sitte. Beide kehren hier gleichsam ihre Pole um. In der Sitte wird der Mensch sein eigenes Kunstwerk; in der Kirche wird seine Religiosität, die sonst ganz individuell ist, der der Gattung unterworfen; blos um der allgemeinen Harmonie willen.

14) Eine Universalmonarchie kann es nicht geben, aber eben so wenig auch einen Staatenbund und zwar deswegen nicht, weil die Idee nothwendig individuell werden muß, als Idee der Gattung, nicht aber als absolute göttliche Individualität, wie in der Religion. In den Verhältnissen der Völker unter einander treten die vier Elementartugenden wieder ein. Ein Volk ist blos zu erkennen an der Art, wie sich die Idee

der Gattung in ihm eigenthümlich erzeugt und ausgebildet hat. Der ganze Begriff gehört der Existenz oder der Geschichte.

15) Über das Verhältniß des Staates zur Sittlichkeit s. S. 319 ff.

C. Staat und Verfassung.

1) Der Staat ist weder etwas Abstractes, das blos als Regel für die wirkliche Ausführung diente, noch ist er etwas blos der gemeinen Erkenntniß und dem Gebiete der Zweckmäßigkeit Zukommendes; sondern er ist eine in der wirklichen Existenz feststehende Idee, eine bleibende Ordnung und ein ruhendes Universum des Handelns.

2) Es gehört also zum Staate, daß etwas Wesentliches als solches zur Existenz komme, daraus entsteht erst ein wahres Daseyn und die Existenz wird etwas Bleibendes und Wesentliches. Dieses ist nun freilich bei der Religion auch der Fall, aber hier wird die Existenz als solche ganz hinweggenommen und das Wesen tritt an ihre Stelle; dieses soll beim Staate nicht seyn, weil eine Existenz seyn muß, diese aber gemeine Existenz nicht seyn darf, als an welche sich das Böse anheftet und die vor Gott nichts ist. Die Gegenstände der Religion können nicht wirklich seyn, nach unserer Art zu sprechen, d. h.

Existenz seyn; sondern an sie können wir blos glauben, indem wir beständig unsere Existenz aufheben und das Göttliche an deren Stelle setzen. Man könnte also sagen, der Staat, der doch ein Daseyn begründet, sey der Religion hinderlich; aber keinesweges so lange ein Daseyn ist, und dieses muß wieder seyn. Denn wenn wir ohne den Staat gerecht seyn könnten, so hätten wir die Religion nicht nöthig. Dieses soll aber gar nicht seyn, darum existiren wir.

3) Das Handeln, als blos wirkliches betrachtet, ist etwas ganz Momentanes und Zufälliges; denn es ist allemal einem Begriffe, als seinem Allgemeinen unterzuordnen. Es besteht aber darin, daß das Bewußtseyn sich selbst durch einen besonderen Gegenstand und diesen als einen besonderen durch sich selbst bestimmt. Ohne dies, daß etwas durch das Bewußtseyn bestimmt wird, und daß dieses sich selbst bestimmt, ist kein Handeln.

4) Es fragt sich nun: was das heißt, das Bewußtseyn bestimme sich durch sich selbst. Es ist als Bewußtseyn Einheit desselben mit sich selbst, es erkennt sich nur als dasselbe, was es ist. Darin liegt keine Bestimmung, also auch kein Handeln. Wenn es also sich bestimmen soll, so muß dieses durch etwas anderes geschehen, das nicht es selbst ist, d. h. durch das Besondere und Mannigfaltige. Dieses ist außer ihm, blos insofern es selbst Einheit mit sich selbst ist. Insofern aber diese Mannigfaltigkeit das Bewußtseyn selbst verändert und modificirt, ist sie auch in ihm; denn durch etwas, das nicht in ihm

ist, könnte es nicht modificirt werden. Wenn es also sich selbst bestimmen soll, so muß es sich durch einen äußeren Gegenstand bestimmen. Indem es aber dies thut, bestimmt es auch den äußeren Gegenstand; denn dieser, insofern er eine Bestimmung des sich selbst bestimmenden Bewußtseyns geworden, muß dem Bewußtseyn selbst als etwas ganz anderes erscheinen, als es so für sich war, und darin besteht eben das Handeln.

5) Wenn es also heißt, der Wille setze sich seine Zwecke selbst, oder sey das Vermögen sich selbst zu bestimmen, so kann diese Bestimmung immer keine andere seyn als eine durch einen besonderen Gegenstand. An der Selbstbestimmung allein ist also gar noch nicht zu erkennen, ob der Zweck durch den Willen allein gesetzt, oder von einem äußeren Gegenstande aufgestellt sey; denn sie kann nicht anders als durch einen äußern Gegenstand geschehen.

6) Wenn der Wille einen äußern Gegenstand bestimmen soll, so kann dies nicht anders geschehen als durch das, was in ihm selbst das Mannigfaltige ist. Denn insofern er blos eins mit sich selbst ist, kann er nur ein allgemeiner Begriff in Rücksicht auf das Mannigfaltige seyn; dieser kann aber das Mannigfaltige als solches in seiner Besonderheit nicht bestimmen. Also muß er selbst der Mannigfaltigkeit unterworfen seyn, sonst könnte er auch durch das Mannigfaltige nicht bestimmt werden; er muß also ein einzelnes Ding seyn. Dieses einzelne Ding enthält jedoch zugleich eine Identität mit sich selbst, welche

der Begriff aller denkbaren Bestimmungen durch das Mannigfaltige ist.

7) Aber dadurch, daß der Wille der Begriff aller solcher Bestimmungen ist, ist er noch kein einzelnes Ding, sondern er muß auch in seiner Identität selbst etwas Besonderes, eine bloße Modification des allgemeinen Begriffes einer solchen Identität seyn. Denn wenn das nicht wäre, so wäre es nicht in seiner Besonderheit bestimmbar, sondern blos in seiner Allgemeinheit. Es muß also in seiner Bestimmbarkeit selbst schon bestimmt, schon selbst ein Einzelnes seyn. Ein solches Wesen nun, welches der allgemeine Begriff aller Bestimmung von außen und doch als solcher zugleich ein durchaus bestimmtes und einzelnes ist, heißt ein Individuum.

8) Ist es ein Individuum und als solches ein besonderes Ding, so ist seine Selbstbestimmung immer nur die Bestimmung eines besonderen Dinges. Da es aber als das sich selbst bestimmende zugleich ganz Einheit mit sich selbst seyn soll, so muß in ihm eine Bestimmung seiner selbst überhaupt, oder ein allgemeiner Begriff der Selbstbestimmung seyn, wie er auch in jedem anderen Individuum statt findet; und nur unter der Voraussetzung eines solchen ist ein wahres Handeln als reine Selbstbestimmung möglich, indem sonst das Individuum sich immer nur bestimmen würde, insofern es schon durch seine Besonderheit bestimmt ist.

9) Was von dem Handeln zur besonderen Existenz kommt, das ist nur die Einheit der Selbstbestimmung

durch ein besonderes Ding und der Bestimmung dieses Dinges durch jene. Dieses ist der Moment des Handelns, der zerfällt in das Wollen und in das äußere Handeln. Beides ist an sich ganz dasselbe und wird nur durch Reflexion geschieden. Die Reflexion entsteht aber eben dadurch, daß zwischen beiden ein Moment des Übergangs seyn muß, durch welchen das wollende Individuum mit dem äußeren Dinge verbunden wird.

10) Dieser Übergang ist nicht möglich, wenn nicht auch der Begriff der Bestimmbarkeit von außen und der Begriff der Selbstbestimmung eins und dasselbe ist. Wäre dies nicht, so würde das Individuum, das doch ganz mit sich selbst eins seyn soll, sich immer nur zum Theil als von außen afficirt erkennen, also insofern es nur so schon ein Mannigfaltiges ist, was nichts anders seyn würde als das bloße Auffassen der gleichgültigen sinnlichen Wahrnehmung; und wiederum würde es auch auf das Ding nur insofern wirken, als es dasselbe durch sein eigenes Allgemeines bestimmte, welches blos der Begriff des Dinges seyn würde, da es doch dasselbe durch seine eigene Selbstbestimmung bestimmen soll. Jene beiden Begriffe müssen also ein und derselbe Begriff seyn.

11) Wenn wir also den Begriff der Bestimmbarkeit von außen den Trieb und den Begriff der Selbstbestimmung den Willen nennen, so müssen Trieb und Willen dasselbe seyn. Der Trieb ist eine Verknüpfung des Äußeren und des dadurch bestimmten In-

neren zur Einheit, und eine solche Verknüpfung Entgegengesetzter in einer dritten Einheit, worin sie Entgegengesetzte bleiben, heißt Nothwendigkeit oder Natur; der Wille aber ist ein Schaffen seiner selbst in seinem Gegensatze aus seiner eigenen Einheit mit sich selbst, und eine solche Einheit, die sich aus ihrem eigenen Erkennen zur Wirklichkeit bringt, heißt Freiheit. Es sind also auch Freiheit und Nothwendigkeit dasselbe.

12) Freiheit und Nothwendigkeit würden aber einander ganz aufheben, wenn sie nicht in entgegengesetzten Beziehungen mit einander eins wären. Diese Beziehungen lassen sich nur unterscheiden durch ein Drittes zwischen ihnen liegendes, welches das Individuum ist. Unter den Trieb als eine allgemeine Nothwendigkeit der Natur fällt das Individuum nur, insofern es sich als dieses bestimmte Individuum selbst bestimmt; unter den Willen oder die Freiheit, als allgemeinen Begriff, fällt es nur, insofern es sich als allgemeines Wollen durch ein besonderes Ding bestimmt. Das Individuum ist also eben ein solcher Moment wie das Handeln, nur daß sich hier die Begriffe gegenseitig bestimmen, wie dort die einzelnen Anschauungen.

13) Daß aber das Individuum sich selbst bestimmt und von außen durch ein besonderes Ding bestimmt wird, das ist wieder nur in dem Momente des Handelns wirklich da; folglich kann der Moment des Handelns ohne diese beiden Begriffe und ihr Zusammenfallen nicht seyn. Wirklich sind also diese beiden Begriffe nur in der Einheit

der Selbstbestimmung und Bestimmung von außen, und diese ist die Willkür.

14) Die Willkür ist also der eigentliche Act des Daseyns, worin der Mensch ist was er ist. Sie ist zugleich Existenz und Wesen, denn sie ist nothwendig zugleich Einheit der Gegensätze und Übergang derselben in einander ins Unendliche. In diesem Übergange erhält sie sich durch die Reflexion, indem bald die Bestimmung von außen den Willen, bald die Selbstbestimmung den Trieb erregt, und so geht es wechselsweise. Dieses ist das gemeine und blos scheinbare Handeln, das aber zur Existenz unentbehrlich ist.

15) Dieser Übergang oder Erscheinung wäre aber nicht, wenn nicht die Willkür zugleich Wesen wäre; sie ist aber das wahre Wesen des Menschen in seiner Wirklichkeit. Als Willkür nun, oder Verknüpfung der Gegensätze, hebt sie sich ganz auf; sie kann also nur wirklich seyn, insofern sie alles ist, nämlich durch die Idee. In dieser sind jene Begriffe der Nothwendigkeit und Freiheit eins, indem die Selbstbestimmung als Thatsache allemal auch zugleich Bestimmung durch einen nothwendigen Erfolg ist.

16) Das Individuum selbst ist also nichts als Willkür, und sein besonderes Daseyn ist das Handeln, welches nur die Erscheinung der Willkür ist. Weil aber dieses mit Reflexion verbunden ist, so ist es dadurch ein endliches Ding. Es muß beständig handeln, sonst

wäre es gar nicht, und in diesem Handeln ist es nichts als Willkür.

17) Insofern aber das Individuum wirklich in seinem Wesen da ist und nicht blos erscheint, ist es nichts als Willkür, und in derselben ein absolutes Werden. Es wird durch die Willkür aus sich selbst. Denn in dieser sind die Elemente seines Daseyns eins. Der Gegensatz der Willkür hebt sich aber auf in einer Einheit, welche die Idee ist.

18) In der Idee muß Selbstbestimmung und Bestimmung von außen ganz eins und dasselbe seyn. Die Selbstbestimmung geschieht ganz aus sich selbst, durch die Einheit desselben mit sich selbst, welche also der allgemeine Begriff der Selbstbestimmung ist. Diese ist in der Idee zugleich Bestimmung durch das Besondere schlechthin, fällt also auch mit der Bestimmbarkeit durch dasselbe zusammen und verwandelt eigentlich diese in sich selbst, in ihren eigenen Stoff. Die Idee verwandelt also alles in reines Handeln, indem sie in jedem Einzelnen dieselbe reine Selbstbestimmung ist, und die Naturnothwendigkeit in jeder einzelnen Handlung durch Identification der Selbstbestimmung mit der Bestimmung von außen aufhebt.

19) Soll aber dieses in der Welt wirklich werden, so ist es nicht eher möglich, als bis in der Naturnothwendigkeit selbst alles zum Begriff erhoben und jedes Einzelne dem Allgemeinen adäquat geworden ist. Dies geschieht eben durch das Recht dadurch, daß die Naturnothwendigkeit eine sittliche, oder eine sittliche Natur wird;

d. h. daß die Bestimmung des Individuums durch sich selbst und von außen auf ein gemeinsames Gesetz der Nothwendigkeit zurückgeführt werde; denn wo dieses nicht ist, da findet das Allgemeine in der Idee immer nur Besonderheiten, die sich ihrer Einwirkung als blos gemeines entziehen.

20) Es ist das eine und selbe gemeinsame Handeln, welches einmal durch Einwirkung von außen, vermittelst des Triebes, das anderemal durch Selbstbestimmung, vermittelst des allgemeinen Begriffes der Selbstbestimmung erregt wird. Beides muß in der Idee ganz eins und dasselbe seyn; da aber in der Selbstbestimmung Einheit und in der Einwirkung von außen die Mannigfaltigkeit ist, so kann nur durch eine vollkommene, der Idee angemessene Selbstbestimmung ein ihr gemäßes Handeln bewirkt werden. Dieses Handeln würde indessen als Handeln ein blos abstractes seyn, wenn es nicht zugleich ein wirklich existirendes wäre; darum muß beides, das Handeln vermittelst der Selbstbestimmung und das vermittelst des Triebes, in einem feststehenden existirenden Verhältnisse mit einander stehen.

21) Der Trieb als Nothwendigkeit muß das Innere und Äußere in sich vereinigen, und daraus entsteht eben das Recht. Dadurch hört er auf einseitiger Trieb zu seyn, und die Nothwendigkeit wird ein wahres Gleichgewicht des Inneren und Äußeren. Das Äußere

kann also nicht blos in der Einwirkung des äußeren Dinges bestehen, denn sonst würde es nie der Selbstbestimmung adäquat, sondern es muß damit ein allgemeiner Begriff verbunden seyn; dieser allgemeine Begriff kann aber nicht blos der der Möglichkeit des Handelns überhaupt seyn, denn alsdann würde er immer nur einseitig im handelnden Subjecte liegen, und das einzelne Ding immer als besondere Anregung übrig bleiben. Es muß also mit dem Handeln der Begriff einer individuellen Möglichkeit desselben verbunden seyn, und zwar in Ansehung des bestimmten einzelnen Dinges, und dieser ist die Verbindlichkeit. Diese kann aber nur statt finden, insofern die Möglichkeit zu handeln überhaupt als solche im Subjecte zu beschränken ist; und da dies nur durch andere Individuen statt findet, so geschieht dies nur vermittelst dieser. Dasjenige aber, woran Recht und Verbindlichkeit wirklich werden, ist immer die bestimmte Sache oder Handlung, ausgenommen insofern Recht und Verbindlichkeit als das Wesen des Individuums selbst ausmachend angesehen werden, welches im Personenrecht geschieht.

22) Wenn man also sagt, das Recht beruhe auf dem eigennützigen Triebe, so ist damit nur so viel gesagt, es beruht darauf, daß das Handeln ein Äußeres ist und etwas außer sich hat. Der Trieb selbst wird aber durch das Recht in etwas ganz Anderes und weit Höheres verwandelt, nämlich in eine der Idee adäquate Nothwendigkeit.

II.

Vom Staate im Allgemeinen.

1) So wie das Recht die sittliche Nothwendigkeit oder Natur positiv darstellt, so stellt der Staat das freie Handeln aus der Idee als etwas Wirkliches dar. Es ist hier die Selbstbestimmung das, worauf es ankommt. Diese soll als allgemeiner Begriff der Selbstbestimmung, oder als Gattungsbegriff der sich selbst bestimmenden Individuen, dennoch zugleich ganz wirklich werden, also seyn in allen Individuen als Allgemeines und zugleich ganz in einem jeden als Besonderes. Wenn beides ganz eins werden soll, so gehört dazu nicht blos ein solches Verhältniß des Gleichgewichts in einem stehenden Zustande, sondern ein wirkliches und doch der Idee angemessenes Handeln.

2) Ein solches Handeln wird seyn müssen eine Totalität des Handelns, aber nicht durch Beziehung der Gegensätze auf einander, wie im Rechte, sondern als Ein individuelles, wirkliches Handeln, wodurch die Idee das an sich Nichtige, die Willkür, aufhebt, indem sie es in ihr eigenes höheres und freies Handeln verwandelt. Im Rechte wird die Willkür erst hergestellt, indem sie in einen allgemeinen Begriff verwandelt wird; hier wird sie aufgehoben und wesentlich gemacht, indem sie in eine sich selbst schaffende Freiheit umgestaltet wird.

3) Nun soll also die Idee selbst individualisirt seyn; denn sie soll als Begriff der Selbstbestimmung zugleich handeln. Wenn aber die so individualisirte Idee

handelt, so kann das, worauf sie handelt, nicht in Sachen bestehen, die blos eine Bestimmung des Handelns von außen erregen; denn diesen gegenüber verwandelt sie sich sogleich in den leeren abstracten Begriff. Sie kann also nur auf solches Besonderes handeln, in welchem selbst wieder der allgemeine Begriff ist, und zwar, doch auf eine individuelle Art, damit sie sich auch darin individualisiren könne, und das können nur Personen seyn. In den Personen ist aber der allgemeine Begriff des Handelns nur vermittelst des Rechts. Nun gehört aber zum Handeln doch nothwendig auch ein äußerer Stoff als Sache; diese Sache kann aber hier durchaus nur vorkommen, insofern sie den allgemeinen Begriff enthält, und das Handeln des Staats zwar als ein individuelles, aber doch nur dem allgemeinen Begriffe nach darauf geht.

4) In den Personen soll sich also der Staat individualisiren, wiewohl immer auf eine allgemeine, dem Begriffe angemessene Weise; im Rechtssystem dagegen kommen die Personen ganz in den allgemeinen Begriff. In den Sachen hingegen soll der Staat durchaus nur im allgemeinen Begriffe seyn, denn sonst artet er in ein leeres Abstractum aus, dahingegen im Rechtsverhältnisse die Sachen immer das ganz Einzelne sind. Ein Handeln nun, wobei die Sache selbst blos ihrem allgemeinen Begriffe nach betrachtet wird, und wovon sie doch der Stoff ist, kann nicht die Substanz der Sache betreffen, sondern ist Gebrauch. Der Staat macht also von den Sachen Gebrauch; denn dieser ist die Ausübung der Will=

kür auf eine Sache, welche aufhört gemeine Willkür zu seyn, sobald die Sache nicht als besondere, sondern blos als allgemeiner Begriff ihrer selbst gilt. Der Gebrauch wird also erst ein Gebrauch schlechthin durch den Staat. Von Personen darf man keinen Gebrauch machen: denn sie sind im Staate immer individuell; in ihnen darf blos der Staat sich individualisiren. Es ist daher wohl nichts unsinniger, als die Meinungen neuerer Staatssophisten, wonach sogar Sachen durch Personen repräsentirt werden sollen.

5) Die Personen sind also selbst das individuelle Handeln des Staats, die Sachen der allgemeine Stoff dieses Handelns. In diesem Sinne stehen Personen und Sachen in der Mitte zwischen den Functionen des Staats als eines Allgemeinen und eines Individuellen, so wie einzelne Sachen und einzelne Handlungen in der Mitte standen im Privatrechte. Diese bestimmten dort die beiden abgesonderten Zweige des Sachen- und Forderungenrechts. Hier schließt sich das System ab, indem sie als ganze Personen und als Gebrauch der Sachen überhaupt mit in die Totalität aufgehen. Der Gebrauch der Sachen ist hier nur, damit der individualisirte Begriff im Staate handeln könne, die Personen, damit er sich in ihnen wirklich als Gattungsbegriff individualisire. Beides kann nicht durch solch einen bestehenden Zustand entstehen, wie im Rechte, sondern nur durch Handeln, aber durch ein Handeln in der Totalität.

6) Der Gebrauch der Sachen ist also im Staate

nur, damit kein gemeiner Gebrauch sey. Warum kann der Staat an den Sachen kein Eigenthum haben? Weil er blos der individualisirte allgemeine Begriff selbst und dessen Verhältniß zur Sache ein ganz abstractes ist. Ist er der Begriff des Handelns schlechthin, so muß auch sein Handeln oder Gebrauch ein Handeln schlechthin, d. h. ohne bestimmtes Eigenthum seyn. Wenn der Staat als Individuum ein Eigenthum hätte, so würde er dadurch den übrigen Individuen coordinirt, und seine Übermacht würde sogleich zur Gewaltthätigkeit führen. Inwiefern aber die einzelnen Mächte im Staate ein Eigenthum haben können, wird sich in der Folge ausweisen, noch mehr aber, inwiefern sie auf Sachen fundirt seyn können.

7) Nun scheint es aber doch, als sey der Staat blos ein Verhältniß zwischen Personen, wobei die Sachen nur vorkommen, insofern darauf ein gemeiner Gebrauch möglich ist. Und in der That kann der Begriff des Staats auch nur wirklich werden in Personen und in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander. Als bloßer Begriff des Handelns würde er gar nichts seyn, noch wirken. Die eigentliche Wirklichkeit des Staats beruht daher auch nur auf dem Verhältnisse der Personen unter einander; als Begriff des Handelns und Gebrauch der Sachen würde er ganz abstract bleiben, und diese beiden Dinge, auf welchen die Willkür beruht, heben sich auf in dem dritten, nämlich dem Wechselverhältniß der Personen unter sich, worin wieder die einzelne Person und die einzelne Sache gegen einander

aufgehen. Der Begriff des Handelns nun wird eben dadurch individualisirt, daß alles sich in den einzelnen Individuen darstellt; der Gebrauch der Sachen dagegen verallgemeinert dadurch, daß er ganz aus dem Princip der individualisirten Idee, also zu allgemeinen Zwecken geschieht.

8) Wenn sich nun der Staat in Personen darstellen soll, so ist das erste Erforderniß, daß diese Personen in ihrer Besonderheit dem allgemeinen Begriffe des Rechts entsprechen, und das bewirkt die Justiz. Zweitens müssen sie aber auch schon von Anfang an in einem bestehenden Verhältnisse begriffen seyn, worin sie die Idee des Staats individualisiren, und das bewirkt die Verfassung.

9) Die Justiz ist deswegen da, weil die Willkür, auf deren Begriff der Staat beruht, auch das gemeine Leben der Menschen ausmacht, in welchem es beständig Abweichungen von dem Begriffe des Rechts giebt. Sie dient also dazu, den Rechtsbegriff überall wirklich zu machen und anzuwenden. Dieses geschieht nicht durch bloße Anwendung eines abstracten Begriffs als Regel; denn der würde gar keinen Stoff in der unendlichen Mannigfaltigkeit finden; sondern durch Voraussetzung des schon allgemein in der Natur liegenden rechtlichen Begriffs, der nur vom Staate durch die Gesetzgebung individualisirt und vom Richter in dieser Individualität wirklich gemacht wird. Die Justiz ist also die Möglichkeit des Staats und deshalb seine allgemeinste und unentbehrlichste Stütze.

10) Stellt die Justiz alles unter dem allgemeinen

Rechtsbegriffe dar, so ist in der Verfassung die Individualität und besondere Existenz des Staats zu erkennen, aber nicht als eine zufällige endliche Individualität, sondern als die des Gattungsbegriffs. Dieser letzte ist ein nothwendiger und allgemeiner und es muß also der Staat als Individuum immer eine solche Allgemeinheit in sich tragen, also nothwendig aus entgegengesetzten Elementen bestehen, die in einander wirken und dadurch ein bleibendes Verhältniß begründen. Ist aber auch die Verfassung ein bleibendes Verhältniß, so ist sie es doch eben nur in einer ganz bestimmten besonderen Existenz, die eben dadurch zu einer wesentlichen erhoben ist. Daher ist die Verfassung zugleich etwas ganz Historisches und Gegebenes und nichts desto weniger im höchsten Sinne wesentlich. Sie ist die Nothwendigkeit des Staats, die aber hier mit der Möglichkeit ganz zusammenfließt, daher ist auch Recht darin, und wiederum in der Justiz freies Handeln des Staats durch Gesetzgebung und Politik.

11) Endlich das Dritte zwischen beiden ist die eigentliche Politik, oder das politische Leben des Staats, die Wirklichkeit desselben, in welche sich hier die Entgegengesetzten ganz auflösen. Dieses politische Leben muß gänzlich geschwängert seyn mit der Einheit des Nothwendigen und Möglichen, welche den Act des Lebens selbst angiebt, der immer zugleich ein ganz besonderer und ein ganz allgemeiner seyn muß. Dieses politische Leben geht aus vom Staate, ist in den Einzelnen nur beschränkt durch den Rechtsbegriff, hat aber den po=

sitiven Zweck alles Handelns der Einzelnen und alle Wirksamkeit auf Sachen in ein Handeln des Staats zu verwandeln, während der individualisirte Begriff selbst immer nur als Begriff des Ganzen handeln kann.

III.

Von der Verfassung.

1) Die Verfassung ist der Zustand des Staats, wodurch die Idee als individualisirt und handelnd, aber so, daß sie in diesem Handeln immer den allgemeinen Begriff der Gattung ausdrückt, fixirt wird. Durch sie wird bewirkt, daß jedes Handeln des Staatsindividuums dem allgemeinen Begriffe entspreche, oder daß seine Handlungen lauter ideale oder absolute Handlungen werden, daher alle Privathandlungen davon gänzlich ausgeschlossen sind. Wo sich an die Stelle dieses idealen Princips ein persönliches eindrängt, da entsteht Despotie, sofern die Einzelnen damit einverstanden sind, wo nicht, Tyrannei.

2) Zu einer jeden Verfassung, sie sey welche sie wolle, gehört, daß der Staat in seiner Idee ganz als Individualität erscheine, und daß zugleich bestimmt ausgedrückt sey, diese Individualität stimme mit dem allgemeinen Begriffe vollkommen überein. Denn da im Staate alles nur in Verhältnissen und Beziehungen bestehen kann, und die volle Einheit der Individualität und des Begriffs gar nicht würde zur Existenz kommen können, so muß die Allgemeinheit immer bestimmt ausgedrückt seyn. So wie aber der Staat als Individuum in allen seinen Hand-

lungen den Charakter der Allgemeinheit tragen muß, so muß er als allgemeiner Begriff durchaus auf bestimmte Weise modificirt seyn, weil er sonst ein bloßes Abstractum seyn würde; und dieser in der Totalität der Individuen modificirte Begriff heißt das Volk.

3) Hierin liegt schon, daß das Volk niemals als ein collectives Ganzes gedacht werden kann; denn so würde es immer nur einen allgemeinen Begriff vorstellen. Würde es aber dennoch als etwas Wirkliches fixirt durch Beziehung auf gemeinsame Zwecke und Vermögen, so würde es immer nur eine Gemeine darstellen, nicht aber einen Staat. Die individualisirte Einheit möge also ausgedrückt werden wie sie wolle, so muß sie nie als das Resultat des Collectiven erscheinen, auch nicht als Abstractum, sondern immer als eine gegebene Wirklichkeit der Idee, durch welche auch das Volk als eine besondere Totalität erst zur Wirklichkeit gelangen kann.

4) Es bleibt also in jeder Verfassung ein Unterschied und Gegensatz der individualisirten Idee und des gegebenen Volks. Hier ist das Individuelle das Allgemeine und die Gattung das Besondere. Daher haftet dem Individuellen der Begriff des Vollkommenen und Ewigen und Unveränderlichen an, und dieses ist eigentlich die Majestät. Die Handlungen dieses Bestandtheils dürfen daher immer nur Äußerungen der Majestät seyn, und er muß sich seiner Persönlichkeit ganz entäußern. Dagegen kann das Volk im Gegensatze gegen die Majestät nicht handeln, es kann blos den allgemeinen Charakter

der Handlungen erhalten. Überhaupt ist das Verhältniß beider Seiten zu einander, welches eben Verfassung ist, dasjenige, was in dem Handeln des Staats der positive Ausdruck der Idee ist, so wie die Justiz das Negative der Idee enthält.

5) Es kann also eigentlich mehrere Verfassungen der Idee nach gar nicht geben, wohl aber mehrere historisch entstandene, ja unendlich viele; denn es wird immer auf die Art und Weise ankommen, wie ein Volk historisch erscheint, um danach seine Verfassung zu bestimmen. Dennoch muß es verschiedene Arten der Verfassung geben, weil sie etwas zur Existenz Gehöriges und im Gegensatze Begriffenes ist. Es kommt nämlich blos auf die Art und Weise an, wie die individualisirte Idee in ihrem Verhältnisse zum Volke gedacht wird.

6) Es giebt hienach zwei allgemeine Classen, jenachdem das Individuum als das Volk bestimmend und mit in sich befassend, oder das Volk selbst als in seinem Begriffe individualisirt und personificirt gedacht wird. In beiden giebt es entgegengesetzte Abweichungen.

A. Das Individuum ist gänzlich über die Existenz erhaben und wirkt nur durch Wunder, Theokratie, wo Kirche und Staat eins sind, und die Gottheit nothwendig zum Nationalgott wird.

B. Die Individualisation geschieht durch den äußern Zweck, in Rücksicht dessen die Nation eins ist; hier entsteht eine Gemeinde, welche entweder Handlungen und zwar im engern Sinne Handel und Wandel, oder das

Eigenthum, also Ackerbau zum Hauptzweck hat. Hier wird alles dem Zwecke angemessen werden und schon dadurch den politischen Charakter verlieren. Diese sind indessen nicht geradezu der Idee zuwider, sondern nur die äußersten Grenzen, worin der Staat auf der einen Seite die Existenz, auf der andern die Idee ganz verläßt. Es stimmt hiemit sehr wohl überein, daß in Theokratien das Volk in der Regel ackerbauend ist, in gemeindeartigen Republiken aber die Geistlichkeit großes Gewicht zu haben pflegt, damit sich die Idee nach entgegengesetzten Richtungen wieder ergänze.

7) In der Mitte zwischen beiden stehen nun zwei wahre Verfassungen, die monarchische und republicanische, und zwar von der letzten Gattung die, welche man gewöhnlich Demokratie zu nennen pflegt. In der ersten ist die Idee in einer besondern Person individualisirt, welche aber zum Volke in einem solchen Verhältnisse steht, daß sie in ihrer Individualität nichts anderes als den allgemeinen Begriff ausdrücken kann, oder vielmehr wirklich ausdrückt. In der demokratischen, die wirklich eine ächte Verfassung seyn soll, wird der Begriff des Ganzen selbst als ein Individuum aufgestellt, und es muß dafür gesorgt werden, daß er ganz als Individualität erscheine; also ist es am besten, wenn es eine oder mehrere bleibende Personen sind, wie Consuln u. dergl. Auf keinen Fall darf aber darin das Volk collectiv genommen werden, oder als eine blos auf Sachen fundirte Gemeine.

8) Diese beiden Arten nähern sich nun einander in verschiedenen Modificationen und verschmelzen auch wohl in einander. Die Monarchie ist republicanisch, wo der Monarch blos als die Darstellung des Volks betrachtet wird, wenn auch nicht als dessen Mandatar. In der Regel wird er da gewählt, und seine Handlungen sind ihm bestimmt vorgeschrieben durch allgemeine Regeln, die aus dem allgemeinen Begriffe des Volks fließen. Dahin kann man Polen rechnen, oder die spartanischen Könige, wo die Zweizahl die Gewalt der Könige so schwächte, daß sie nicht mehr als Wahlkönige vermochten. Die Republik dagegen ist aristokratisch, wo das Volk seinen Gattungsbegriff als individualisirt in einer ganzen Classe von Menschen absetzt. Diese artet am allerleichtesten in persönliche Übermacht einzelner Individuen oder Familien aus. Wo die Aristokraten blos durch Vermögen ausgezeichnet werden, da nähert sich diese Verfassung der blos collectiven Demokratie, und es ist schon eine Auflösung der politischen Ideen, entsteht auch gewöhnlich aus der Demokratie. In der Regel sind in der Republik geborene Classen, weil der Begriff als gegeben angesehen werden muß, und daher bestehen auch die in reinen Demokratien vorkommenden Unterabtheilungen fast immer in Stämmen nach der Geburt. Sind dieser Stämme mehrere und sind sie fundirt auf bestimmte Lebensweisen, so heißen sie Kasten. Sie haften zwar nicht an Sachen, aber sie theilen doch das Volk und ordnen es nach Begriffen des gemeinen Lebens und sind daher unpolitisch.

Eben deshalb steigt auch nur der individualisirte Staatsbegriff zu einer unerreichbaren Höhe, so daß eine Theokratie oder ein Priesterstaat daraus wird; und die in dieser Form vorkommende Monarchie kann kaum eine andere seyn als eine despotische und doch der Disciplin der Priester unterworfene. Diese Art von Verfassung vereinigt den Aberglauben mit dem rohen gemeinen Leben. Aus ihr als der chaotischen Naturgrundlage der übrigen entfalten sich nach und nach Demokratie und Despotie, bis sie sich in der gesetzmäßigen Monarchie wieder vereinigen. Die Aristokratie und jene Art von Monarchie, wo der Monarch das Volk darstellt, können wahre Verfassungen seyn, indem die Elemente derselben in ihnen liegen; ein Kastenstaat ist aber etwas ganz Rohes und verwirrt diese Elemente so in einander, daß er zu Grunde gehen muß, wenn eine ordentliche Verfassung entstehen soll. Er kann sich nur so lange halten, als Religion, Staat und Anschauung der Natur noch bei einem Volke in der ursprünglichen Mischung in einander liegen. Es vereinigt sich in solchen Staaten, was sich sonst gegenüber steht, nämlich Disciplin in der Theokratie, und Eigennutz, sey es auch öffentlicher, in der auf Sachen fundirten Republik.

9) Die Disciplin geht auch in der Überreife der Staaten oft von der Wissenschaft aus, und diese führt noch mehr zur Tyrannei als die theokratische, und ist gewöhnlich ein Deckmantel derselben, kann aber eben deswegen in allen Verfassungen vorkommen; der Eigen-

nutz aber kann auch den ganzen Staat in eine Finanzanstalt verwandeln, sobald er ein System der Zweckmäßigkeit an die Stelle des politischen setzt und den Rechtspunct verläßt, und das kann ebenfalls in verschiedenen Staatsverfassungen geschehen. Dieses sind daher Zwecke der Verwaltung, die mit in die Verfassung erhoben werden, welches leicht geschieht, wo alles nach leeren Begriffen gesondert wird; in jenen Kastenstaaten sind auch diese beiden Begriffe noch chaotisch in einander liegend, und daher der Rechtsbegriff gewiß sehr untergeordnet.

10) Die Monarchie und die Demokratie können nun auch sehr leicht ausarten, jenachdem in der ersten der Monarch als Person selbst schon angesehen wird, als den Begriff in sich schließend, und dies ist Despotie; oder es dem Volke nur darum zu thun ist, daß in der Summe der Einzelnen der gemeinsame Wille liege, und dies ist Ochlokratie. Wo aber in der Monarchie der Regent blos als Privatperson handelt, ist er Tyrann, und wo das Volk blos auf das Wohl eines jeden Einzelnen für sich ausgeht, da ist Anarchie, und damit hört der Staat auf. Beider bedient sich das Schicksal gewöhnlich, um veraltete Staaten zu einem neuen Leben zurückzuführen, oder sie zu Opfern für fremde Gewalt zu machen.

11) Da die Individualität des Gattungsbegriffes der eigentliche Sitz der Staatsidee ist, so beruht der Staat auf dem Volke, als auf seiner wirklichen Bedingung; deswegen hat aber die Majestät noch gar nicht ihren Sitz

im Volke; die Wirklichkeit entsteht immer erst aus der Persönlichkeit desselben. Diese kann nun freilich Personification des Volks seyn, und eben deshalb giebt es auch demokratische Verfassungen; aber das, was an diesen eigentlich demokratisch ist, bleibt doch in der Regel nur der Grund, das eigentliche Handeln wird doch noch von einem andern Princip hergenommen. Daher muß auch die Demokratie immer etwas haben, dem eine ursprüngliche idealische Würde anhaftet, seyen es auch nur Staatsbeamte mit disciplinarischer oder autokratischer Macht und Würde, wie z. B. auch zu Athen. Die wahre Verfassung wird aber eben deshalb immer die Monarchie seyn. Indessen gehört sie nicht für alle Stufen der Entwickelung, und es giebt überdies noch ein Gesetz, wonach sich die Verfassungen historisch zu einander verhalten müssen, wovon erst in der Folge bei der Geschichte die Rede seyn kann. In der folgenden Entwickelung der Verfassung muß also vorzugsweise von der Monarchie die Rede seyn.

1. Von der Monarchie.

1) Der Zweck des Staates ist das Handeln des Gattungsbegriffes als Individuum, wodurch auch das Handeln aller einzelnen Individuen in ein Handeln des Staats verwandelt wird. Also keinesweges ein besonderer Zweck, weder ein allgemeiner, daß etwa ein bestimmter Begriff des Guten darzustellen wäre, noch ein empirischer, als der bloße Genuß des gemeinen Lebens. Vielmehr ist der Staat sich selbst Zweck. Dieser ist aber auch

nicht blos formal, daß er blos die Handlungen der Einzelnen durch einen allgemeinen Begriff beschränkte. Er ist material, indem er ein Handeln der Idee seyn soll, die Idee aber die Einheit der Gattung ist, und dieses Handeln der Idee soll mit dem jedes Einzelnen identisch seyn. Diese Übereinstimmung des Allgemeinen und Besonderen würde man eine bloße Form nennen können, wenn es außer einander läge. Sie wird aber auch material, sobald man nur gegenwärtig hat, daß es ein Handeln seyn soll. Jedoch überwiegt darin nicht der Stoff oder die Anschauung, sondern wirklich die bloße Beziehung durch den Verstand; aber durch den höheren, realen Verstand. Den Stoff giebt erst die Geschichte und Religion.

2) In der Monarchie muß also der Monarch als der individualisirte Begriff des Volkes erkannt werden, und daß er dies sey, ausgemacht seyn; er muß nie Privatperson seyn, weder zu seinem Vortheil, noch zu seinem Nachtheil. Seine Würde muß erblich seyn, oder der König nie sterben, weil der Begriff immer derselbe bleibt.

3) Um aber sein absolutes oder allgemeines Handeln zu beurtheilen, welches durch die Verfassung ausgedrückt wird, müssen wir nothwendig sein Verhältniß zum Volke kennen. Es fragt sich, welches Verhältniß kann er zu demselben haben, wenn er den Begriff desselben darstellt? Man muß nur hier fest halten, daß der Begriff auf verschiedene Weise erscheinen muß, einmal als Individuum

und einmal als Gattungsbegriff (aber nie blos als collectivum). Denn auf dieser Gegenseitigkeit beruht die ganze rechtliche Natur des Staats.

4) Nun kann sein allgemeines Handeln nur bestehen in zweierlei, einmal in der Bestimmung alles vorkommenden einzelnen Handelns, und zweitens im Gebrauch der Sachen, der aber auch nur ein allgemeiner und der Idee gemäßer seyn kann. Es fragt sich, wie wird sich seine Idealität erkennen lassen in diesen Handlungen am Verhältnisse zum Volke? Das Volk muß darin nothwendig erscheinen, wie es als Volk an diesen Begriffen Antheil nehmen und sie eben dadurch in ihrer Allgemeinheit erhalten kann.

5) Zuvörderst: insofern das Volk aus einzelnen Individuen besteht, kann es hier nicht zur Sprache kommen. Denn insofern ist es nicht der Gattungsbegriff als Allgemeines, sondern stellt diesen nur in einem jeden Einzelnen für sich und so individualisirt dar. Hierin liegt die Freiheit der Einzelnen, welche der Majestät des Königs entspricht und eben so heilig seyn muß als diese. Daher ist die persönliche Freiheit nirgend so groß wie in der wahren Monarchie. In disciplinarischen Staaten ist sie beschränkt durch den stets einseitigen Begriff vom Guten, der darin herrscht; in Republiken durch den Gattungsbegriff, der dort durch die bestimmte Nationalität auch den Charakter jedes Einzelnen bestimmt, in andern durch den Gemeindegeist. In der wahren Monarchie ist sie aber als Individualität eigentlich

sanctionirt. Der Staat kann sich also in die Angelegenheiten Einzelner gar nicht mischen, und doch sind sie so frei nur, indem sie ganz als Darstellungen seiner Idee, also für ihn handeln.

6) Das Volk muß also schon als Begriff des Ganzen erkannt werden; nur so kann es mit dem Könige, insofern dieser Individualität des Begriffes ist, in einem gemeinsamen und allgemeinen Handeln zusammentreffen. Zum Begriff kann es sich aber im Staate auch nur concentriren an einer äußeren Einheit, an einer Besonderheit, die es dazu bindet, und diese kann keine andere seyn als die Gemeinsamkeit des Handelns und der Sachen, welche die Gemeinde darstellt. Einzelne Eigenthümer können hiebei nicht in Anschlag kommen, weil sie den Begriff nicht repräsentiren. Auch ihr Landeigenthum repräsentirt ihn nicht, denn das Eigenthum der Sachen ist für den Staat nichts, sondern blos der Gebrauch. Das Eigenthum als solches ist vielmehr blos die Grenze des Staats und seiner Einwirkung. Der einzelne Eigenthümer hat immer ein zu persönliches Interesse, und andere kann er nicht darstellen; denn er hat keinen allgemeinen Begriff. Es fragt sich also, wie sollen einzelne Landeigenthümer in den Staat verflochten werden?

7) Dies kann nur dadurch geschehen, daß der Gesammtgebrauch ihres Eigenthums angesehen wird als dem Könige gehörig, dem er aber als Individuum auch nicht zustehen kann, weil er sonst in diesem Stücke ganz in ein Privatverhältniß treten würde. Es muß also eine Zwi-

schenclasse von Personen eintreten, welche diesen Gesammtgebrauch als Einheiten, die die Masse der Landeigenthümer zusammenfassen, darstellen, und diese bilden den Adel. Diesem ist dieser Gesammtgebrauch vom Könige verliehen, und sie verleihen ihn wieder an die Einzelnen. Das Eigenthum ist nicht verliehen; dieses bleibt, sofern es Privatverhältniß ist, zur unumschränkten Disposition. Auch der Adel ist nicht verliehen, obwohl er ein Ausfluß der königlichen Majestät ist; denn er ist dabei immer voller Ausdruck des Volksbegriffs als Persönlichkeit. Blos der Gebrauch ist verliehen, d. h. der öffentliche Dienst und gewisse Abgaben. Auf die Art werden alle Landeigenthümer Hörige des Adels, aber nur insofern der Adel selbst dem Könige hörig ist.

8) Der Adel ist keinesweges eine blos historische Erscheinung, sondern er ist so gut im Principe gegründet, wie die Gemeinde. Im Privatrechte zerfallen die persönlichen Verhältnisse in das gesellschaftliche und herrschaftliche; dieses liegt im Wesen des Personenrechts und ist unentbehrlich. Diese beiden verwandeln sich im Staate in das der Gemeinden und des Adels und werden dadurch veredelt. In der Gemeinde hören die Einzelnen auf blos durch Vertrag an einander gebunden zu seyn; sie sind es vielmehr durch die Idee der Gattung und die in die Gattung herabgestiegene Idee des Staats. Vermittelst des Adels wird das Verhältniß des Dieners veredelt; es wird zu einer Unterordnung des Freien unter den, welcher die Staatsidee in seiner Person darstellt.

So wenig aber wie die Vorsteher der Gemeinde ihren Privatvortheil verfolgen dürfen, eben so wenig darf der Adel auf Privatvorzüge ausgehen. Die seinigen dürfen ihm blos vermittelst der Verfassung und in Beziehung auf dieselbe zukommen. Er muß daher so stehen, daß nur durch ihn und in Beziehung auf ihn die Freien als Einzelne ihrer vollen Freiheit theilhaftig werden können. Wären sie zerstreut und für sich, so würden sie immer unter eine allgemeine Vormundschaft des Staates fallen, welche sogleich in Disciplin und Tyrannei ausarten würde, weil sie durch keine besonderen Localverhältnisse und gegenseitigen Berechtigungen bestimmt und begrenzt wäre. Auch ist bei allen Nationen ein solcher Adel gewesen; selbst in den alten Republiken hat er sich immer dadurch von andern Ständen unterschieden, daß er Antheil am ager publicus hatte, das heißt, am öffentlichen Gebrauche des Eigenthums; nur daß bei einigen der Fehler darin lag, daß man dem Staate als solchem noch ein besonderes Eigenthum zuschrieb.

9) Die schwierigste Frage ist immer die, was der verliehene Gebrauch seyn soll. Gemeiner oder Privatgebrauch kann er nicht seyn, denn diesen hat jeder von seinem Eigenthume. Es kann also nur der Gebrauch seyn, der durch die volle Persönlichkeit dargestellt werden kann. Dieser wird also dargestellt durch ein Verhältniß der persönlichen Abhängigkeit, worin jemand wegen seines Grundstücks unbeschadet seiner Freiheit gegen einen andern steht, und wofür dieser andere seine ganze poli-

tische Existenz im Verhältniß zum Oberhaupte des Staats darstellen muß. Die Landbauer bilden Gemeinen, aber blos in Beziehung auf ihre Rechte und Pflichten gegen ihren Edelmann, und die Edelleute bilden wieder ein Ganzes in Beziehung auf ihren Oberlehnsherrn, keineswegs aber auf das Eigenthum, welches als solches kein eigentlicher Gegenstand der Verträge werden kann.

10) Der König hat es also unmittelbar zu thun mit den Oberlehnsherren, d. h. mit dem hohen Adel, und mit den Gemeinden, oder vielmehr denen, welche diese beauftragen. Denn nur die Gemeinden können beauftragen, nicht aber eigentlich der Adel; denn für diesen ist die Standschaft wesentlich der Gebrauch seines Rechts. Wenn in einem Lande Provinzen sind, die ein verschiedenes Interesse haben, so können auch Provinzialstände vom Adel und den Städten zusammentreten, aber nur zu Petitionen oder Vorschlägen, nicht zu irgend einer Verwaltung.

11) Es ist bei diesem allen zu merken, daß in der Verfassung nicht eigentlich die Rede seyn kann vom Gebrauch der wirklich im Staate liegenden Sachen, sondern von der Darstellung des Gebrauchs der Dinge durch Personen, welche eben dadurch Dienende, Lehnsleute u. s. w. werden. Dieser muß aber eben dadurch begründet werden, daß zuletzt der Gebrauch ihrer eigenen Sachen den dienenden nur verliehen ist, insofern sie ihn zugleich für den Staat auszuüben gehalten sind. Durch diese Ansicht der Sache wird dem Staate eine unglaub-

liche Macht zum Gebrauche aller denkbaren Mittel zu seinen allgemeinen Zwecken verschafft, und doch die heilige Grenze des Eigenthums geehrt, auch nicht alles auf Geld reducirt, welches Mittel nach und nach alle persönliche politische Tugend unterdrückt.

12) Eben so ist es auch gar nicht nöthig, daß alle Landeigenthümer in dieser Lehnsverbindung stehen. Es kann unter ihnen auch Unterthanen der Städte, ja nach Maßgabe ihrer Lage, auch freie Gemeinden geben, sofern sie nämlich entweder gemeinschaftliche Sachen haben, oder sonst ein wahres politisches Gemeindeinteresse. Als bloße Eigenthümer aber können sie nicht zusammentreten, außer unter einem Herrn, weil das reine Eigenthum gerade am meisten absondert und das Privatinteresse begünstigt. Es ist nichts widernatürlicher, als ein wuchernder und Handel treibender Gutseigenthümer.

13) Wenn dagegen der Adel nicht Untergebene hat, als deren politischer Begriff er im Staate auftritt, was soll er verfechten? Entweder den leeren abstracten Begriff des Volks, zu welchem er in gar keiner organischen Beziehung steht, und der ein bloßes Gespenst der Einbildung ist, oder sein Privatinteresse; und ihm dies zu erlauben, ist eine durchaus unpolitische Begünstigung. Seine Rechte in der Verfassung können sich daher blos auf seine Pflichten gegen seine Angehörigen beziehen. Soll er geborner Repräsentant seyn, so muß ihm auch etwas angeboren seyn, das er repräsentire. Man sagt, er vertheidigt die Rechte seines Standes; aber was sind

dies für Rechte? Ist es blos das Recht zu repräsentiren, so ist dies ein bloßes Vorrecht, ein Privilegium, welches gar keinen Grund in der Natur des Staats hat. Ist es ein Recht des Privatbesitzes, so ist dies gar nichts, was als solches einen politischen Werth haben könnte. Es muß sich also schlechterdings als politisches Recht auf andere Personen beziehen. Kein Privatrecht kann als solches in der Verfassung ein Gewicht haben, sondern nur, wenn es eine politische Bedeutung erhalten hat; und da das Landeigenthum die Menschen am allermeisten von einander gesondert hält, so kann es auch für sich gar keine poltitische Kraft haben, außer insofern die Landeigenthümer als Personen durch andere in ihrem Begriffe dargestellt werden. Rein ackerbauende Staaten sind daher selten Republiken, wohl aber Hirtenvölker, die einen gemeinsamen Gebrauch desselben Bodens haben. Und in Republiken wird das Eigenthum gern angesehen als Abzweigung des Staatseigenthums, daher die gleiche Vertheilung. In Lehnsstaaten ist es gerade umgekehrt, obwohl man es sich gewöhnlich so vorstellt.

14) Es giebt also eigentlich in der Monarchie zwei Systeme, ein königliches und ein nationales. Das königliche bildet der Adel. Dieser gehört der Nation an, insofern er blos die Idee derselben als Nationalbegriff persönlich darstellt; insofern er aber lehenbar ist, gehört er dem Könige zu. Das nationale bilden die Gemeinden. Dieses erhebt durch Gemeinschaftlichkeit der Sachen diese mit in die Staatsidee und stellt zugleich den Gat-

tungsbegriff der Nation dar. In den hohen Adel muß eigentlich der König nicht erheben können, außer mit Zustimmung der Nation.

15) Nun fragt sich: in welchem Verhältniß steht der König zu diesen Ständen? Ist es ein vertragsmäßiges, oder eine Unterordnung, oder welches? Das Schwierigste bei der Bestimmung desselben ist, eine richtige Vereinigung darzustellen zwischen dem allgemeinen Begriffe, den die Stände vorstellen, und ihren Rechten, insofern sie ihnen eigenthümlich sind. Keins von beiden, allein betrachtet, ist das Richtige. Gegenstand einer Privatberechtigung darf das öffentliche Verhältniß nie werden; eben so wenig aber auch die Darstellung einer bloßen Abstraction, weil es sonst leer und unkräftig wird.

16) So wie das Eigenthum, sey es das eigentliche an Sachen, oder das, welches in Rechten gegen Personen besteht, in den Staatsverhältnissen eine ganz andere Gestalt annimmt, so ist es auch mit den Verträgen. Ein rechtliches Handeln kann immer nur zweiseitig seyn und also auch im Staate; aber in diesem ist auch der Gegenstand des Vertrages nicht gleichgültig, wie im allgemeinen Begriffe, welchen das Privatrecht aufstellt; sondern es müssen Verträge geschlossen werden und zwar über bestimmte Gegenstände. Den Grundvertrag der Verfassung bildet das nothwendige Verhältniß der königlichen Rechte zu den Adels- und Gemeindeverhältnissen.

17) Es muß hiebei immer gegenwärtig bleiben, daß

die Verfassung zwar die Nothwendigkeit im Staate darstellt, aber immer nur eine factische, d. h. eine solche, die das gegenwärtige Verhältniß der Bestandtheile des Staats gegen einander enthält. Dieses bezieht sich sowohl auf die Art ihrer Ausübung, als auf die Gegenstände, die vor sie gehören.

18) Das Verhältniß selbst kann nur bestehen durch den Charakter aller dabei interessirenden Theile, nicht durch das Überwiegen Eines von ihnen. Die interessirenden Theile sind nun auch nicht die einzelnen Menschen, sondern die politischen Mächte, unter welchen blos der König eine durch seine Person für sich ist. Insofern diese Mächte sind, unterhandeln sie mit dem König; aber nicht die einzelnen Gemeinden noch die einzelnen Mitglieder des Adels sind diese Mächte, sonst wären es wieder nur einzelne Personen, sondern der Adel überhaupt und die Gemeinden überhaupt.

19) Ferner ist darauf zu sehen, daß der König durchaus nicht als Partei, sondern immer als Oberhaupt zu betrachten ist. Es muß schlechterdings angenommen werden, der König wolle nur als Idee des Staats handeln (the king con do no wróng), und die letzte Sanction muß von ihm immer ausgehen. Was also den Ständen hiebei vorzüglich zukommt, ist, dahin zu sehen, daß sie als Adel und Gemeinden in diesem Handeln des Staats mit dargestellt werden.

20) Es kommt also blos darauf an, daß in allem bestehenden Handeln des Königs das Grundverhältniß er-

halten werde. Gesetze kann nur der König geben, aber jeder kann sie vorschlagen. Die wechselnden und verschiedenartigen Mittel zum Handeln können nur die Gemeinden bewilligen; für die Sicherheit des Grundeigenthums, und dafür, daß alle persönlichen Verhältnisse Staatsverhältnisse bleiben, hat nur der Adel zu sorgen. Denn der Adel soll das Eigenthum zu einem persönlich lebendigen Verhältnisse erheben, die Gemeinden aber den Verkehr oder das besondere Handeln als etwas Bestehendes und eine Modification des Staatslebens darstellen.

21) Das Verhältniß ist also weder ein vertragsmäßiges noch eins der bloßen Unterordnung. Von jenem hat es, daß alle Theile daran gebunden sind, von diesem, daß eigentlich der König allein handelt, und die Stände blos den allgemeinen Charakter dieses Handelns bestimmen. Der König handelt aber nicht eher, als bis er wirklich die Sanction giebt, denn erst dann ist er wirklich König. Berathschlagen kann er nicht. Er muß also Organe haben, durch welche er mit der Nation verhandelt, und diese sind die Minister. Diese müssen daher nie wirklich etwas auszuüben haben, sondern blos die Grundsätze mit den Ständen ausmitteln und über deren Ausübung wachen. Die wirkliche Ausübung ist die Sache der Staatsbeamten im engern Sinne. Die Minister gehören auch zum Rathe des Königs, der aber nicht allein aus ihnen bestehen, sondern auch ein volksmäßiges

Element haben muß, damit die königliche Meinung darin nicht immer die entscheidende sey.

22) Die Städte müssen den eigentlichen Reichthum des Staats ausmachen, insofern er nöthig ist zu den wechselnden, zeitgemäßen Bedürfnissen des Staats. Ihr Erwerbsgeist kann nur dadurch veredelt werden, daß er ganz zum Besten der Gemeinde wirkt und immer unter diesem Gesichtspuncte steht. Öffentliche Anstalten, die das allgemein Nützliche befördern, besonders insofern Geld dazu gehört, müssen vorzugsweise durch diese Gemeinden besorgt werden.

23) Dagegen muß der einzelne Eigenthümer durchaus durch seine Person dienen, und zwar vorzüglich im Kriege, der immer recht eigentlich die Sache des Adels bleibt, und sonst zu persönlichen öffentlichen Arbeiten. Doch nehmen beide Stände an einander Antheil, indem auch die Bürger ihre militairischen Corps bilden müssen, und die Landeigenthümer durch eine, wo möglich stehende Grundsteuer zu den Abgaben beitragen.

24) Von dem wesentlichen Charakter der Stände.

V.

Ueber Theorie und Praxis.

Der löblichen Gewohnheit gelehrter Gesellschaften, die wir auch bisher beobachteten, gemäß, versammeln wir uns heute öffentlich, um das Fest desjenigen zu feiern, unter dessen Auctorität und Schutz wir unsere gemeinsame Thätigkeit bis hieher geführt haben. Und zwar feiern wir es auf die gewohnte Weise, daß wir uns in wissenschaftlichen Vorlesungen einer gemischten, aber aus Freunden und Kennern der Wissenschaft bestehenden Versammlung mittheilen. Doppelt bedeutend wird es uns heute dadurch, daß wir es zugleich als ein Abschiedsfest betrachten müssen, und so würde sich mit der Freude, welche dieser Tag verbreitet, ein sehr wehmüthiges Gefühl mischen, wenn wir hier unsern Empfindungen freien Lauf lassen wollten. Ich ziehe es daher vor, diesen Tag als einen Ruhepunct anzusehen, welcher uns, indem wir theils auf eine bald geschlossene Laufbahn zurück, theils auf eine neu zu betretende vorwärts blicken, zu einigen allgemeineren Betrachtungen über die Wissenschaft überhaupt und ihr Eingreifen ins Leben auffordert.

Denn bekannt ist der alte Streit, welchen nicht blos die ungebildete Menge, sondern selbst oft der gebildete thätige, in der Welt wirkende Mann gegen die Wissenschaft erhebt, ja der Streit, in den sich zuweilen sogar der Wissenschaft suchende Jüngling mit sich selbst verwickelt, ob denn zu einem tüchtigen und geschickten Leben und Wirken die ins allgemeine strebende Erkenntniß wirklich so nöthig sey, oder ob sie nicht vielmehr von dem lebendigen Handeln ab, in eine Welt allgemeiner Träume führe, welche sogar zum kräftigen Einwirken auf das zunächst liegende Gute und Nützliche unlustig und untüchtig machen. Und dieser Streit ist nicht so leicht und ohne alle weitere Bemühung zu schlichten oder beizulegen, wie man zuweilen wohl glauben möchte. Der gesunde Menschenverstand hat zu seinen Beweisen Fälle aufzuzeigen, wo das was man Wissenschaft nennt, von aller Bildung für das Leben entblößt, ja wo es derselben geradezu nachtheilig ist; andere, wo eine ausgebreitete, höchst wirksame Thätigkeit ohne alle Wissenschaft, ja fast ohne Bewußtseyn von dem, was und wie es gethan wird, glücklich von Statten geht. Auf solche einzelne Fälle können wir uns freilich hier nicht einlassen; aber wir können und wollen den Sitz dieser Streitfrage beleuchten, so weit es die Umstände und die Zeit erlauben. Aus einer richtigen Ansicht über Theorie und Praxis im Allgemeinen muß sich jeder Zweifel hierüber lösen lassen, und dazu nur einen kleinen Beitrag zu geben, ist meine gegenwärtige Absicht.

Wenn wir also das Verhältniß zwischen Theorie und Praxis im Allgemeinen betrachten, so stößt uns gleich zuvörderst ein sonderbarer Widerspruch auf. Man sieht nämlich gewöhnlich die Praxis, oder das Handeln, die Ausführung und Anwendung des Gelernten als den letzten Zweck aller menschlichen Bildung an. Nicht auf das Wissen, sagt man, komme es an, sondern auf das Handeln. Gut und geschickt und wirksam zu handeln ist die allgemeine Forderung der Zeit, und einer Zeit, von der man doch leider wohl sagen muß, daß die Kraft und Entschlossenheit zum Handeln in ihr eben nicht zum Überfluß anzutreffen sey. Das Handeln aber erfordert die geschickte Benutzung des Augenblicks, der nächsten Umgebungen, mit Einem Worte des ganz Einzelnen und Besonderen, und bringt selbst immer nur Einzelnes und Besonderes hervor. Dieses ist allemal zufällig, zeitlich, vergänglich, ja größtentheils nur scheinbar, und doch nichts desto weniger dem Handelnden tauglich, ja der gut benutzte Schein ist oft weit wirksamer als das Wahre. Und dennoch stimmt jeder besser Gesinnte ein, daß nicht blos der Schein, sondern alles Einzelne und Zeitliche überhaupt bei weitem nachstehen müsse dem Unvergänglichen, welches das Allgemeine, an sich Richtige und Wahre ist. Dieses aber ist gerade das, was die Wissenschaft sucht. Danach sollte also diese der letzte Zweck alles Strebens seyn. Aber sobald man versucht sie auf das Wirkliche und die zunächst andringenden Umstände anzuwenden, so reicht sie in der That nirgend zu. Theorien, am einfa-

men Pulte ausgedacht, wollen nichts helfen im thätigen Leben; wo sie noch so gut auf den einzelnen Fall passen, bringt dieser immer noch eine Unzahl von Umständen mit sich, welche über die Regel gleichsam hinüberquellen und etwas ganz anderes noch als diese von dem Handelnden verlangen.

Dieser Widerspruch, dünkt mich, macht sehr bald darauf aufmerksam, daß auf der einen Seite das Handeln in höherm Sinne wohl nicht blos das Einzelne und Zeitliche zum Zweck haben, und auf der andern der Begriff, den man gewöhnlich mit der Anwendung der Wissenschaft verbindet, wohl unmöglich der richtige seyn könne.

Nur das Handeln kann der ächte und der würdige Zweck eines vernünftigen Wesens seyn, welches etwas in sich selbst Gegründetes und an sich Bestehendes in der Wirklichkeit darzustellen bestrebt ist; also ein Handeln, welches von Begriffen ausgeht und durch solche geleitet wird. Die Begriffe z. B. des Guten, des Rechten, des Heiligen und Schönen sollen durch Handeln wirklich werden und in das gemeine Leben der Menschen übergehen. Zu diesem Zwecke ist allerdings die Kenntniß der Wirklichkeit, des Einzelnen und Besonderen unumgänglich nothwendig als Mittel, aber was helfen alle Mittel ohne eine vollständige Einsicht des Zwecks? Dieser Zweck nun, der ganz allgemein in dem ursprünglichen Wesen der menschlichen Natur selbst liegt, kann nicht durch die Erforschung des Zeitlichen erkannt werden. Wo findet sich das Gute, das Gerechte und irgend etwas Allgemeines der Art in der Welt

der Erscheinung rein ausgedrückt? Ja die Erscheinung widerspricht diesem nur allzuoft geradezu, und in diesem Sinne ist sie schlecht und verwerflich. Wahr ist es freilich, daß sich dies Allgemeine auch durch unbewußte Begeisterung ausdrücken kann, und daß es durch diese oft mit bewundernswürdiger Richtigkeit des Triebes die rechten Mittel ergreift. Aber mit Sicherheit kann es alsdann nicht erkannt werden, da es sich stets in Erscheinung verkleidet, und so mit aller übrigen Erscheinung nur allzu leicht verwechselt wird. Es bedarf also immer noch einer Erkenntniß dieses allgemeinen Wesens an und für sich, unabhängig von der Erscheinung, und diese giebt die Wissenschaft. Der Gegenstand der Wissenschaft wäre also der Zweck des Handelns selbst, die Darstellung eines Allgemeinen und an sich Richtigen das letzte Ziel aller praktischen Wirksamkeit.

Hier kann man vielleicht einwerfen: es gebe selbst in der Wissenschaft auch löbliche Zwecke, welche durch das bloße Bedürfniß gefordert werden, und diese seyen nicht unter dem eben aufgestellten allgemeinen Gesetze begriffen. Das beste Beispiel hievon gebe uns der Arzt, dessen Bestrebung ganz dahin geht, dem zeitlichen Bedürfnisse abzuhelfen, und der zu dieser Absicht ganz vorzüglich nöthig hat, das Einzelne und Wirkliche zu kennen, und die jedesmaligen Umstände mit einer fast ganz sinnlichen Aufmerksamkeit aufzufassen und zu benutzen. Dagegen läßt sich jedoch schon die Erfahrung anführen, daß der blos herumtappende und versuchende Empiriker nie-

mals mit einiger Sicherheit zu Werke gehen kann, ja daß er mit einem ganz anderen Namen benannt wird und benannt zu werden verdient, als dem eines Arztes. Wenn wir aber die Sache nur etwas tiefer betrachten, so findet sich, daß auch das Lebensprincip im menschlichen Körper ein ganz allgemeines und an und für sich bestehendes ist, das, in der innigsten und wunderbarsten Verflechtung mit der ganzen Natur überhaupt, ebenfalls einen festen und unvergänglichen Begriff in sich trägt. Diesen muß der Arzt klar und vollständig durchschauen, wenn er mit Bewußtseyn und, was dadurch allein möglich ist, mit Sicherheit wirken will, und so erst wird er im höhern Sinne praktisch.

Aus allem diesen erhellt zunächst so viel, daß kein Handeln, welches blos auf das Einzelne geht und durch das Einzelne bestimmt wird, an und für sich Zweck seyn könne. Auch ist kein Mensch eines fortgesetzten und durchaus herrschenden Handelns dieser Art fähig, sondern es kommt einzig und allein den Thieren zu, deren ganzer Schein von Bewußtseyn nur in der unmittelbaren Gegenwart des Augenblicks und der umgebenden Dinge befangen ist. Das Handeln des Menschen ist nur durch Bewußtseyn, und ein reines und vollständiges Bewußtseyn von irgend einem allgemeinen Begriffe ist eben das, was wir Wissenschaft nennen. Es ergiebt sich hieraus, in welchem Verhältniß in Rücksicht auf den Zweck des Handelns die Wissenschaft zur Praxis stehe. Die wahre Praxis widerspricht nämlich der Wissenschaft keineswegs,

sondern sie macht dieselbe gerade wirklich. Im Widerstreit mit einander können sie gar nicht vorkommen, und das Besondere und Einzelne in der Praxis der Wissenschaft nie zuwider seyn; denn die Wissenschaft soll eben selbst zu diesem Besonderen und Einzelnen werden. Beide ergänzen sich gegenseitig. Ohne das Allgemeine geht das Handeln auf einen bloßen Schein, und ohne das Besondere kann die Wissenschaft nie zur Wirklichkeit kommen. Vielleicht läßt sich von diesem Standpuncte aus auch etwas über die Frage von der Anwendbarkeit der Wissenschaft ausmachen, welche Frage viel bedeutendere Schwierigkeiten darbietet, als die vorige von dem Zwecke des Handelns.

Daß die Wissenschaft auch zur Anwendung, d. h. zur Darstellung im Einzelnen und Besonderen bestimmt sey, leuchtet schon aus dem Vorigen ein; denn sie kann ohne dies Besondere gar nicht wirklich werden; und in diesem Sinne heißt sie eben Theorie. Aber was man sich unter dieser Anwendung eigentlich zu denken habe, ist nicht so leicht zu beantworten, wie es scheinen möchte. Die Wissenschaft beruht allemal auf einem Begriffe, und das Denken durch Begriffe ist eben das eigentliche wissenschaftliche. Die Begriffe aber sind das rein Allgemeine, welches in der Wirklichkeit der erscheinenden Dinge niemals angetroffen wird. Vollständig und erschöpfend passen sie daher nie auf irgend ein einzelnes Ding. Ja man kann behaupten, daß sie gar nicht darauf passen, sobald wir in den Dingen unsre Aufmerksamkeit ungetheilt auf

das Mannigfaltige und Wechselnde richten. Denn jedes Ding ist von dem andern ins Unendliche verschieden, und in sich selbst ins Unendliche wechselnd in stetem Entstehen oder Vergehen; der Begriff dagegen bleibt unveränderlich derselbe. Was man also aus dem Begriffe auf wissenschaftlichem Wege ableitet, daraus kann niemals etwas Besonderes und Wirkliches werden. Betrachten wir demnach die Theorie gleichsam wie eine Vorzeichnung, die im Leben Zug vor Zug nachgezeichnet werden soll, so verlieren wir alle Hoffnung sie jemals wirklich ausführen zu können. Man sollte also glauben, wenn auch das Allgemeine oder der Begriff zum Zwecke des Handelns ganz nothwendig gehöre, so sey es doch unmöglich ihn wirklich zur Darstellung zu bringen, und die Theorie bleibe doch etwas Überflüßiges und Müßiges.

Indessen führt uns das Bedürfniß des wirklichen Handelns auf solche Regeln oder Vorzeichnungen doch ganz nothwendig, und es giebt auch Fälle genug wo wir sie ganz nützlich und wirksam sehen, und das in Sphären menschlicher Thätigkeit, welche selbst eine höhere Einheit von Erkenntnissen erfordern. Ein Beispiel davon mögen uns die Rechtsgesetze seyn, welche bis zum höchsten Begriffe des Rechts emporsteigend, doch von rein praktischer Anwendung und um so vollkommener sind, je genauer sie auf alle möglichen einzelnen Fälle passen. Wenn es so auf der einen Seite scheint, als sey Theorie gar nicht anwendbar, auf der andern aber, als werde sie wirklich angewandt, und sey um so vollkommener,

je mehr sie es werden könne, so führt dies offenbar darauf hin, daß es wohl zwei ganz verschiedene Arten von Theorien geben müsse.

Die eine Art von Theorie, welche unmittelbar auf jeden vorliegenden Fall angewandt werden soll, kann unmöglich auf reine und ursprüngliche allgemeine Begriffe gebaut werden. Denn unter diese kann das Besondere niemals vollständig gesammelt werden, und wenn man die Begriffe selbst eintheilen und in das Besondere hinabführen wollte, so würde diese Eintheilung doch auch nie das Einzelne und Individuelle hervorbringen. Denn eine Eintheilung von Begriffen giebt immer wieder nur Begriffe. Die Theorie muß also ganz auf die entgegengesetzte Seite gestützt werden, nämlich auf das Einzelne oder auf die Erfahrung. Aus den einzelnen Fällen, welche die Erfahrung darbietet, wird hier das Gemeinschaftliche abgezogen. Daraus entstehen niemals reine allgemeine Begriffe im wissenschaftlichen Sinne, sondern nur solche, die sich in der Erfahrung selbst als gewisse Vereinigungspuncte des Mannigfaltigen darstellen. Denn Begriffe sind allerdings auch allenthalben in der Erscheinung, aber in besondere und mannigfaltige Gestalten verwandelt und verkleidet, wodurch sie zu Vorstellungen und von da zu Erfahrungsbegriffen werden. Werden sie nun blos so aufgefunden und dargestellt, wie sie in der Erfahrung selbst vorliegen, so bleiben sie immer von dieser Mannigfaltigkeit gleichsam gefärbt und erhalten nie die durchsichtige Klarheit des rein Allgemeinen. Daher wird in einer

solchen Theorie niemals ein rein wissenschaftliches System zu finden seyn, sondern nur eine Einheit, welche eine bestimmte Mannigfaltigkeit von Erscheinungen umfaßt. Wenn also hin und wieder auf Systemsucht und auf das Streben nach allgemeiner Einheit aller Erkenntniß gescholten wird, so geschieht dies nur da mit Recht, wo eine Theorie dieser Art erfordert wird. Denn für diese ist es wirklich ein Fehler, wenn sie über das, was die Erfahrung an die Hand giebt, nach Einheit hinausstrebt. Eine solche Theorie kann auch nie unveränderlich und dieselbe bleiben, denn so wie sich die Erfahrung im Wesentlichen, d. h. in Ansehung der umfassenden Einheit des Mannigfaltigen erweitert, so muß sich auch die Theorie erweitern und auf neue Fälle ausdehnen.

Wir bleiben hier am besten bei dem schon oben angeführten Beispiele der Gesetze. Wir könnten eben so gut auch manche Theile der Theologie, oder auch der Aesthetik hieherziehn; aber jenes Beispiel ist das deutlichste, und wird doch zugleich auf mancherlei Weise verkannt. Ein gutes Gesetzbuch muß sich ganz auf Erfahrung gründen; denn es soll unmittelbar im Einzelnen angewandt und ausgeführt werden. Es kann also nicht allein, sondern muß auch keine andere Einheit des Begriffs enthalten, als die, welche die Erfahrung darbietet. Alle allgemeinen systematischen Entwicklungen müssen davon ausgeschlossen bleiben, und es ist ein wesentlicher Fehler, wenn es von der Seite der allgemeinen Begriffe her allzu systematisch ist. Diese Eigenschaft ver-

rückt allezeit den Standpunct für das Besondere, wofür ein solches Werk eigentlich bestimmt ist, wenn dies auch auf den ersten Anblick nicht gleich einleuchten sollte. Auch kann ein Gesetzbuch nicht unveränderlich bleiben; sobald die Erfahrungen im wirklichen Staate über den bisherigen Umkreis seiner vorausbestimmten Fälle hinausgehen, muß es nothwendig erweitert werden. Ist es nun zu systematisch, so wird es durch jede solche Veränderung inconsequent und muß in Declarationen und Nachträgen sich selbst widersprechen; dagegen es sich nur erweitert, wenn seine Einheit blos auf die vorliegende Erfahrung gerichtet war. Die römischen Gesetzbücher werden hierin immer bewundernswürdige Muster bleiben, und daß sie auf dem eben bezeichneten Wege entstanden sind, ist nicht abzuleugnen. Wie mannigfaltige Quellen des Rechts boten die Volksversammlungen, die Entscheidungen der Rechtsgelehrten, die Edicte der Prätoren und später die Constitutionen der Kaiser dar! Es ist gewiß nicht zu bezweifeln, daß man in neuern Zeiten diese ächt praktische Art von Theorie gerade in der Gesetzgebung nicht wieder erreicht, und daß man einen falschen und eben deshalb nachtheiligen Schein von Wissenschaftlichkeit in ein ganz fremdes Gebiet übergetragen hat. Der richtige Weg ist hier nur der historische, und nach diesen Voraussetzungen dürfen Gesetzgebungen als solche auch nur historisch studirt werden. Wenn man sich immer streng an dieser Verfahrungsart hielte, so würde das bunte Gemisch von System und Geschichte, welches uns nicht selten im Ge-

biete der Rechtswissenschaft aufstößt, gänzlich vermieden und die jungen Gemüther von einem solchen historischen Studium weit lebhafter angezogen werden, als es wohl zu geschehen pflegt.

Eine solche Art von Theorie ist aber nicht weniger wissenschaftlich: denn auch sie ist ein Denken durch Begriffe, nur so, daß in ihr das Mannigfaltige immer fort zu Begriffen vereinigt wird. Überdies kann diese ganze Gattung auch gar nicht bestehen ohne die andere, welche von ganz allgemeinen Begriffen ausgeht, wenn ihr diese auch nur unbewußt zum Grunde liegen sollte.

Diese zweite Gattung nämlich, welche das ganz Allgemeine, das Bleibende und Bestehende an und für sich enthalten soll, stützt sich gar nicht auf die Erfahrung, sondern geht blos von allgemeinen Begriffen aus und ist daher rationale Theorie zu nennen. Es kommt hierbei gar nicht darauf an, woher ihr die allgemeinen Begriffe zuerst gekommen sind, und der Streit, ob diese überhaupt blos von der Erfahrung abgezogen werden können, oder ob sie etwa schon als ursprüngliche Einheiten und Formen der Erkenntniß in unserem Bewußtseyn gegeben sind, kann von uns hier gänzlich übergangen werden. Denn die Wissenschaft oder Theorie, die sich auf einen rein allgemeinen Begriff gründet, fragt als solche nicht weiter, woher dieser Begriff entstehe. Erklären kann sie ihn wohl, um ihn recht zum Bewußtseyn zu bringen, aber ableiten kann sie ihn nicht, da sie ja

selbst erst aus ihm abgeleitet werden soll. Die Urtheile, wodurch sie diesen höchsten Begriff näher bestimmt, heißen deshalb auch Grundsätze, und mit ihnen fängt die Wissenschaft ganz unbedingt an. Auf das Besondere kann sie nur übergehen durch Eintheilung dieses Begriffs, welche immer wieder auf Begriffe, wiewohl auf untergeordnete führt, niemals aber auf das Individuelle oder die Erfahrung. In dem vorher bestimmten Sinne kann also eine solche Theorie gar nicht angewandt werden, und soll es auch nicht. Es ist nicht ein Vorwurf, sondern ein Lob für sie, wenn ihr die Anwendbarkeit mit Recht abgesprochen werden kann.

Um bei dem obigen Beispiele zu bleiben, so würde hieher eine allgemeine und rationale Rechtswissenschaft gehören, welche sich an keine bestimmte Gesetzgebung bände, sondern aus dem allgemeinen Begriffe des Rechts an sich abgeleitet werden müßte. In derselben würde gar keine Regel für einzelne Fälle enthalten seyn, sondern die bloße Ausführung des Rechtsbegriffs seinem Wesen nach. So wie sich die Gesetzgebungen zu sehr in Systeme versteigen können, so kann die rationale Rechtswissenschaft sehr leicht zu viel Rücksicht auf positive Gesetze nehmen, wodurch sie ebenfalls großen Nachtheil erleidet, denn alle Consequenz der Ableitung von Begriffen aus einander muß aufhören, sobald etwas Einzelnes dazwischen kommt, das keinem Begriffe vollständig angemessen ist.

Hier ist es nun aber, wo man am meisten zu zwei=

feln geneigt ist, ob eine solche Theorie, welche nicht im eigentlichen Sinne anwendbar ist, der Mühe werth und für das Leben wirksam sey. Allein man muß bedenken, daß diejenigen Begriffe, welche aus der Erfahrung entstehen, mit diesen allgemeinen ganz eins und dasselbe sind; nur daß sie durch die Entgegensetzung ihrer Richtungen getrennt werden. In der Erfahrung kann die Einheit gar nicht mit der gehörigen Vollständigkeit gefunden werden, wenn sie nicht als Einheit überhaupt schon im Bewußtseyn gegenwärtig ist; denn die Einheit des Bewußtseyns muß doch erst die Erfahrung aufnehmen. Und auf der andern Seite würde der allgemeine Begriff ganz leer erscheinen und aller Realität ermangeln, wenn er nicht überall in der Erfahrung wieder als Einzelnes aufgezeigt werden könnte. Wenn also gleich aus den einzelnen Erfahrungen niemals ein System gebildet werden kann, so sind sie doch selbst für die systematische Wissenschaft durchaus nothwendig, damit sie etwas Reales habe, worauf sie sich beziehe; und wenngleich die systematische Theorie nie eigentlich angewandt werden kann, so macht sie doch erst die anwendbare Theorie möglich. Welche von beiden zuerst ausgebildet seyn muß, das wird von ganz besonderen Umständen abhängen. Beide bedingen sich also gegenseitig und existiren nur in der gegenseitigen Beziehung auf einander. Nun trifft es sich allerdings in der Wirklichkeit selten oder fast nie, daß die systematische und die praktische Theorie zugleich ausgebildet sind. Aber jeder von beiden muß allemal die andere dunkel zum Grunde

liegen; jede sucht sich der andern ins Unendliche zu nähern und sich in die andere nach und nach zu verwandeln, welches aber nie wirklich zu Stande kommen kann, so lange der Begriff und die Erfahrung ins unendliche getrennt bleiben.

Ich muß hiezu noch die Bemerkung hinzufügen, daß die beiden Arten der Theorie nicht mit den beiden bekannten Methoden, der synthetischen und analytischen, verwechselt werden dürfen. Diese gehen blos auf die Form der Wissenschaft, jene dagegen auf ihren Inhalt, welchen man seit den Scholastikern bei der Eintheilung und Anordnung der Wissenschaften viel zu wenig berücksichtigt hat. Der Wahn der Logiker, daß es eine bloße Form der Wissenschaft ohne Rücksicht auf den Stoff geben könne, hat ein Gespenst von Wissenschaft hervorgebracht, das blos in den Compendien der Logik erschienen ist, aber niemals wirklich in einzelnen Wissenschaften verkörpert auftreten konnte. Daher ist die wirkliche Anwendung der Synthesis und Analysis noch so sehr unbestimmt, und keine einzige wirkliche Wissenschaft bekümmert sich eigentlich recht um den Unterschied. Jedoch ist dieses Verhältniß nicht unser gegenwärtiger Zweck. Es mußte nur berührt werden, um alle Verwechslung zu vermeiden.

Beide Theorien stellen sich gemeinschaftlich dar in der Naturwissenschaft. Diese wird als eine reine Erfahrungswissenschaft angesehn, und kann doch des allgemeinen

Systems keineswegs entbehren. Die sogenannte allgemeine Physik, ob sie gleich gewiß auf eine ungebührliche Weise mit Mathematik überladen worden ist, enthält doch eine große Menge von Sätzen, welche entweder wirklich allgemeine Grundsätze sind, oder doch von solchen abgeleitet werden. Alles was darin von den allgemeinen Eigenschaften und Kräften der Körper als bloßer Körper überhaupt gesagt wird, ist ganz allgemein und rational, oder sollte es wenigstens seyn. Dagegen giebt es eine große Anzahl einzelner Erscheinungen, welche man nicht anders unter eine Einheit bringen konnte, also daß man aus den Erscheinungen selbst das darin hervortretende Allgemeine herauszog. Solche aus zusammengefaßter Erfahrung entstandene Einheiten oder Begriffe sind die Hypothesen, welche gerade in der Physik eine Hauptrolle spielen. Dies wird auch so allgemein gefühlt, daß man manche andere Wissenschaft durch den Vorwurf der Hypothese zu schmähen meint, der Physik aber nicht leicht ihr Recht dazu abgestritten wird. Und wirklich ist die Hypothese ein eben so rechtmäßiger Weg der Wissenschaft wie jede praktische Theorie, nur muß sie die gehörigen Grenzen beobachten. Hält sie sich nämlich blos an die Einheit des Begriffs in der Erfahrung, so kann sie nicht fehlen und ist für den jedesmaligen Zustand der Wissenschaft gültig, sollte dieser sich auch noch so oft, und mit der vermehrten Erfahrung auch die Hypothese sich verändern. Aber nur allzu leicht schiebt sie dem Begriffe ein ihm fremdes Substrat unter; statt

der bloßen Einheit der Erscheinungen setzt sie alsdann eine für sich bestehende Ursach derselben, und dadurch hat sie die Wissenschaft häufig verfälscht und wenigstens ihren Gang aufgehalten. Aus diesem Fehler ist besonders die so häufige unnütze Annahme thätiger Stoffe, feiner Flüssigkeiten u. s. w. in der Natur entstanden. Daß aber die Physik beide Arten der Theorie vereinigt, das hat seinen Grund in der Natur selbst, welche der Gegenstand dieser Wissenschaft ist. Denn in der Natur herrscht allgemeine Gesetzmäßigkeit, und jede einzelne Erfahrung ist an sich schon der Ausdruck einer Regel; auf diese Gesetzmäßigkeit ist also hier selbst die Beobachtung der Erfahrung gerichtet, wogegen in der historischen Welt alles auf die stete Veränderlichkeit des Mannigfaltigen ankommt. So treffen in der Physik Erfahrungen und allgemeine Gesetze allezeit zusammen, und doch ist auch hier die Kraft der Erfahrung so groß, daß beide Wege nie vollständig in einander übergehen werden.

Aus diesem allen, wiewohl es nur flüchtig angedeutet werden konnte, erhellt doch so viel, daß man nicht von jeder Theorie eine unmittelbare Anwendbarkeit verlangen muß, ja daß die systematische Theorie gar keine Anwendung im gemeinen Sinne des Wortes duldet. Dennoch ist sie höchst fruchtbar, nicht blos als Erkenntniß des Wahren überhaupt, die schon an sich Zweck ist, sondern auch in Beziehung auf die Anwendung; denn ohne Beziehung auf sie ist gar keine praktische Theorie möglich. Daher wird auch diese um so vollkommener

werden, je mehr jene das allgemeine Bewußtseyn selbst gereinigt und klar gemacht hat, und das System wird sicher auf das Leben einwirken, wenn es nur richtig behandelt wird. Aber freilich es anwenden zu wollen als Regel für das Einzelne, oder als eine solche Vorzeichnung wie oben erwähnt wurde, ist die größte Verkehrtheit, die sich denken läßt, und beweist einen Mangel nicht allein an praktischem, sondern auch an wahrhaft wissenschaftlichem Sinne. Leider ist es keine seltene Erscheinung, daß sich Gelehrte mit ihren Stubentheorien in das praktische Gebiet wagen, und sie unmittelbar als Maßstab an das frische, thätige und stets wechselnde Leben selbst anlegen wollen, wodurch sie in den Augen der Menge nicht nur sich selbst, sondern auch die Wissenschaft lächerlich machen, obgleich sie eigentlich nur dadurch beweisen, daß sie den wahren Werth und die innern Verhältnisse derselben nicht verstehen. Jedes tüchtige System äußert seinen segensreichen Einfluß auf das Leben nicht durch Anwendung, sondern durch sein Daseyn in der Praxis selbst.

Die vollständige Darstellung dieses Verhältnisses ist eigentlich nur durch Philosophie möglich. Denn die philosophische Anschauung ist der Ort in der menschlichen Erkenntniß, wo Allgemeines und Besonderes schon an sich eins und dasselbe sind. Die Thätigkeit der Philosophie ist daher weder die sinnliche Anschauung, durch welche die gemeine Erfahrung wahrgenommen wird, noch die Abstraction oder das Denken durch blos allgemeine

Begriffe, sondern eine ganz eigenthümliche Thätigkeit, in welcher das Allgemeine selbst unmittelbar angeschaut und in der Anschauung zugleich als Besonderes gedacht wird. Dieser Standpunct ist der Standpunct der Ideen, und mit nichts anderem hat es die Philosophie zu thun, weder mit Begriffen noch mit Wahrnehmungen. Wie in jeden einzelnen Menschen die Philosophie komme, ob durch Wahrnehmungen oder durch Begriffe, oder durch beide, oder durch keins von beiden, geht uns hier wiederum nichts an, wir betrachten sie nur als Philosophie. Nur so viel bemerken wir hier, daß das Allgemeine in der Philosophie der Anwendung eigentlich nicht bedarf, denn es ist selbst schon das Besondere; und daß wiederum das Besondere hier nicht zu Begriffen erhoben zu werden braucht, denn der Philosoph schaut es schon zugleich als das Allgemeine und Wesentliche an. Es versteht sich von selbst, daß da nicht von dem Besondern die Rede ist, insofern es bloße leere Erscheinung ist. Diese wird eben als Erscheinung durch die Philosophie vernichtet und eben dadurch zu einer wesentlichen und wahrhaften Existenz erhoben. Wenn sich dieser Gegenstand hier weiter ausführen ließe, so würde leicht zu beweisen seyn, daß die Philosophie, welche die vollständigste, ja eine ganz universelle Theorie enthält, zugleich die praktischste aller Wissenschaften sey, und daß auf sie die Vorwürfe, die ihr am häufigsten in dieser Hinsicht gemacht werden, am allerwenigsten passen. Einzelne Fälle lassen sich dagegen nicht anführen; denn die Erscheinung der Philosophie

unter den Menschen hat freilich sehr verschiedene Grade von Vollkommenheit und Reinheit.

So kurz auch nur die Umrisse von Gedanken sind, die ich hier vortragen konnte, so darf ich auf das Entgegenkommen einer Versammlung rechnen, in welcher ohne Zweifel das lebhafteste Gefühl von der Würde und dem praktischen Werthe der Wissenschaft herrscht. Wie wäre es auch anders möglich an einem Orte, wo ein altes und berühmtes, der Wissenschaft ganz eigentlich geweihtes Institut nicht allein neben den praktischen Beschäftigungen bestanden, sondern mit ihnen im glücklichsten gegenseitigen Einflusse gestanden hat. Vielleicht wird dieser Einfluß hier erst ganz gefühlt werden, wenn das bisherige Band der Verknüpfung gelöst wird. Aber wir dürfen dann auch hoffen, nicht blos als einzelne Personen, sondern was uns noch mehr werth seyn muß, als Repräsentanten der Wissenschaft dem freundlichen Andenken unserer hinterlassenen Freunde gegenwärtig zu bleiben.

Auch diese Betrachtung erhebt endlich unseren dankbaren Blick wieder zu dem Gegenstande des heutigen Festes, unserem allgeliebten König. Wir können es mit Stolz und mit Wahrhaftigkeit sagen: wenn es noch einen Staat in Europa giebt, wo die Wissenschaft unabhängig von der Sclaverei niedriger Bestimmungen für das bloße Bedürfniß getrieben werden darf, ja aufgemuntert und geehrt wird, so ist es der preußische. Die unzähligen Beweise dieser erhabenen Gesinnung unsers Mo-

narchen liegen jedem von uns zu nah, als daß Beispiele erwähnt zu werden brauchen. Gott erhalte uns eine Regierung, unter welcher der Würde des Gelehrten ihre wahre hohe Bedeutung gesichert ist, und jeder Fortschritt, den die Wissenschaft vereinigt, wird Preis und Ruhm auf das Haupt unseres Königs häufen.

VI.

Über patriotischen Enthusiasmus.

Erster Brief.

Verehrter Freund!

Die Stürme der gegenwärtigen Zeit haben uns weit und lange von einander getrennt, und doch habe ich jetzt lebhafter als je das Bedürfniß gefühlt, mich Ihnen mitzutheilen und mit Ihnen mich über die rasch sich entwickelnden Begebenheiten zu verständigen. Was Sie wohl dazu denken möchten, war fast bei allem was vorkam, mein gewöhnlicher Gedanke; so habe ich, heftig bewegt von Freud' und Leid, von Hoffnung und Besorgniß, mein Herz, wenigstens in Gedanken, oft vor Ihnen ausgeschüttet. In solchen Fällen, wo es Ernst wird um alles was uns theuer und werth seyn muß, wo die ganze Seele angefüllt wird von den Begebenheiten der Welt, und selbst die Wissenschaft von der nächsten Gegenwart zwar nicht verdrängt, aber doch ganz und gar und von allen Seiten mit ihr verknüpft wird, fühlt man am innigsten, wie beglückt der ist, der sich an einsichts-

volle und stets rechtgesinnte Kenner des Weltlaufs anschließen kann. Denn mit Verachtung verwerfe ich die Ausflucht solcher Gelehrten, die unter dem Schein, in wenige, der Welt fremde, hohe Gedanken verloren zu seyn, sich durch Beschränkung auf einen engen Kreis sogenannter wissenschaftlicher Gegenstände, der Theilnahme an dem Wohl und Weh ihres Vaterlandes, ja des menschlichen Geschlechts, mit absichtlicher Engherzigkeit entziehen, und ich kann wohl sagen, daß ich neulich, als mich ein solcher Mann versicherte, die Kriegsbegebenheiten machten so wenig Eindruck auf ihn, als fielen sie im Sirius vor, über einen so aufrichtigen Egoismus ordentlich erschrak. Nur allzu lange hat man es für hochverdienstlich und für ein Zeichen des wahren Genies gehalten, die Wissenschaft so weit wie möglich von dem wirklichen Leben zu trennen. Was daraus entstanden ist, welche Kälte und Leblosigkeit in den Arbeiten der Gelehrten, und wiederum welche Geistlosigkeit in der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten, das hat man nun ziemlich allgemein gefühlt, wovon so viele glückliche und verunglückte Bemühungen, beide Gebiete wieder zu vereinigen, Zeugniß ablegen können. Ich darf wohl sagen, daß ich von jeher den innigsten Antheil an den Schicksalen meines Vaterlandes in seinen inneren und äußeren Verhältnissen genommen habe, und das danke ich zum Theil Ihnen und wenigen anderen Freunden, die mich in steter Verbindung mit dem Ganzen erhielten. Darum reißen mich auch die jetzigen Begebenheiten nur allzu sehr

von selbst hin, und ich brauche mich nicht erst anzufeuern und gleichsam durch willkürliche Stöße in Schwung zu setzen, um mich für sie zu begeistern.

Je mehr aber die äußeren Dinge auf mich eindrangen, desto mehr sehnte ich mich auch danach, mich selbst über sie zu verständigen, zumal da ich bald fand, daß ich in einer höchst verworrenen, hin und her flutenden Masse von Gesinnungen, Meinungen, Bestrebungen umhergetrieben wurde. Sollte ich vor Freuden über den raschen Eifer und den überall auflodernden Enthusiasmus meiner Mitbürger, dessen ich an ihnen gar nicht mehr gewohnt war, mich blindlings mit in diesen reißenden Strom stürzen? Aber ich sah bald, daß es auch hier des Steuers bedürfte, und daß vielleicht auch der, welcher einen Versuch machte die Besinnung festzuhalten, etwas Verdienstliches thun würde. Dazu kam nun, daß, indem ich redlich und mit allem Ernste der Rechtschaffenheit unseren Zustand zu prüfen suchte, mir eine Menge Verkehrtheiten und Sünden erschienen, die ich mir durchaus nicht wegleugnen konnte, so gern ich gewollt hätte. Nicht, daß ich die großherzigen und wirklich ruhmwürdigen Anstrengungen und Aufopferungen unseres Volks verdächtig machen wollte. Ferne sey es von mir Thaten zu entweihen, deren Andenken mir immer heilig seyn wird, und die meinem Volke, wenn irgend Gerechtigkeit in der Geschichte waltet, den einzig wahren Ruhm erwerben müssen! Aber in den Ständen, welche die Ansichten und Meinungen der Völker bestimmen, unter den Führern der

Gesinnungen, welche den Hoffnungen Worte geben, die Zwecke dem Volke vorstecken, welche gleichsam das Gewissen des Volks beherrschen, da traf ich so viel des Falschen und Verderbten, daß ich mich der tiefsten Wehmuth, ja der Furcht um den Ausfall der Unternehmungen selbst nicht erwehren konnte. Der Zweck, dachte ich mir, ist groß und edel und gerecht, die Mittel sind gewiß hinreichend, wenn sie weise angewandt werden, die Hoffnungen sind entzückend, denn wir hoffen nicht blos Erlösung vom fremden Joch, von der Schmach, über welche hinaus es keine für ein ehrliebendes Volk giebt, sondern auch im Innern unzähliges Gutes und Edles, was die Milde und Gerechtigkeit des Königs, und der Eifer und die selbständige Thätigkeit des Volks vielleicht vorbereitet; alles dieses mußte die heitersten Aussichten in die Zukunft eröffnen. Sah ich aber darauf recht ernstlich in unser Inneres, so glaubte ich eine Unbestimmtheit in der Kenntniß des eigentlichen Zieles, eine Kränklichkeit und Schwäche in den Gesinnungen, von welchen jetzt ja so viel gesprochen wird, eine Schiefheit in der Beurtheilung aller unserer Verhältnisse zu entdecken, die mich mit Schrecken und Furcht anfüllten, ob wir am Ende auch selbst im Stande seyn würden das zu verdienen was wir suchten, ob wir es erreichen und das Erreichte zu benutzen verstehen würden.

Es versteht sich von selbst, daß ich hier nicht von den Absichten und Entwürfen der Majestät und ihrer Feldherren spreche, in deren Rath einzudringen meine

Sache nicht ist; sondern von den Ständen rede ich, in welchen ich meines Gleichen finde, und deren Stimmung und Gesinnung gewiß diesmal von besonderer Wichtigkeit ist, da sie einen vorzüglichen Antheil an der Führung dieses Krieges nehmen, der ja überall ein Volkskrieg genannt wird. Betrachtete ich recht ohne Schonung und Parteilichkeit, wie diese die Sache betrieben, was für Vorstellungen, Hoffnungen, Ansichten sie davon hatten, und bei dem Spielraum, der dazu gegeben war, auch in Thätigkeit übergehen ließen, so konnte und durfte ich mir nicht verhehlen, daß ich in ein Chaos sah, welches wohl Grauen erregen konnte.

Nunmehr entstand aber eine andere Betrachtung, ob es nämlich nicht rathsamer sey, gänzlich über diese Dinge zu schweigen, um nicht einen Mißklang in die allgemeine Übereinstimmung der Gemüther zu bringen. Macht die Rede keinen Eindruck, so konnte man mir sagen, so wirst du nichts davon haben als den Verdacht, da kalt zu bleiben, wo das ganze Vaterland nur von Einem Streben brennt; wirkt sie aber auch nur auf wenige, so mußt du es auf dein Gewissen nehmen, wenn dadurch Zweifel entstehen, die dem allgemeinen Eifer nachtheilig werden können, und manches gehemmt wird, was in rascher Ausführung begriffen ist. Das Einzige, was auf solche Einwürfe geantwortet werden kann, ist wohl, daß Ehrlich am längsten währt, und daß die Wahrheit, die nach sorgfältiger vielfacher Prüfung für rein erkannte Wahrheit, gesagt werden soll und muß und nie schaden

kann, wenn sie dem glänzenden, rasch wirkenden Irrthum entgegentritt. Sowohl um des allgemeinen Nutzens als um des eigenen Gewissens willen ist es am besten bei ihr zu verharren. Nicht der ist der Beste, der spricht, was den Herrschenden und Führern süß zu hören ist, sondern der auch das Bittre nicht auszusprechen scheut, wenn er glaubt, daß es dem Ganzen nützen kann. Und nichts ist einem ehrliebenden Manne beschämender, als wenn er sich selbst gestehen muß, er unterdrücke seine wahre Meinung aus Menschenfurcht, er stimme mit in den allgemeinen Chor ein, blos weil er der allgemeine ist, und gerathe so in die Knechtschaft von seines Gleichen, welche die demüthigendste von allen ist.

Aus solchen Gründen habe ich es immer für das Beste gehalten, auch den herrschenden Ansichten und Meinungen zu widersprechen, wo es nützlich zu seyn schien, und nie schien ich mir dazu mehr aufgefordert als in diesem Zeitpuncte, wo sich vielleicht der ganze Charakter einer nahen Zukunft vorbereitet. Ich wende mich aber damit zunächst an Sie, weil ich weiß, daß Sie auch große Begebenheiten mit Ruhe und Besonnenheit anzusehen gewohnt sind und gegen alles Gefälschte und Oberflächliche denselben Haß hegen, dessen auch ich mich rühmen kann. Und was ich Ihnen darüber vorlege, daß denke ich getrost auch meinen Mitbürgern öffentlich mittheilen zu können. Denn wo ein ganzes Volk gemeinschaftlich und zu Einem Zwecke handeln soll, da ist wohl nichts nöthiger als Freiheit der Rede, Freiheit nicht blos

das allen Angenehme zu sagen, sondern auch das unangenehm lautende Wahre.

Es ist auch für den Philosophen wohl der Mühe werth und voll der reichsten Belehrung, das Streben und Treiben unserer merkwürdigen Zeit zu beobachten. Ich weiß nicht, ob jeder Beobachter das Zeitalter, worin er lebte, und seinen Charakter für so ganz eigenthümlich und bisher noch nie vorgekommen gehalten hat, wie mir das meinige wirklich erscheint, so daß ich wohl sagen kann, daß ich kaum wünschte in einem äußerlich glückseligern, aber weniger bedeutungsvollen gelebt zu haben. Es ist freilich etwas ganz anderes um die Beurtheilung gegenwärtiger als um die entfernter Begebenheiten. Die Einzelheiten des inneren Getriebes in ihrer unermeßlichen Mannigfaltigkeit, Anderer und unsere eigene Stimmung im täglichen Leben, kurz wie uns eigentlich dabei zu Muthe ist, können wir freilich besser wahrnehmen und empfinden als es aus der Ferne möglich ist; die Bedeutung des Ganzen dagegen und seinen Zusammenhang mit anderen Entwickelungen des menschlichen Geschlechts werden wir schwerlich so gut errathen wie der, dem zwar das Einzelne schwindet, aber damit auch die persönlichen und beschränkteren Leidenschaften, Sorgen, Bestrebungen untergehen. So kann es denn freilich kommen, daß jeder an seiner Stelle, was ihm begegnet, als einzig und unerhört ansieht, obwohl er auch dieses selbst für seinen Standpunct ohne die Vergleichung mit anderen Erfahrungen des menschlichen Geschlechts nie recht verstehen wird.

Wer nun blos hören, aber nicht sehen könnte und dann vernähme, wie in dem jetzt lebenden Menschengeschlecht jeder von sich selbst und seinen nächsten Umgebungen urtheilt, der müßte eine gewaltige begeisternde Vorstellung von unserem Treiben und Leben bekommen. Sprechen wir von der Wissenschaft, so hat sie nie so weit ihre erhebende Wirksamkeit in das wirkliche Leben und die mannigfaltigsten Verhältnisse der verschiedenen Stände erstreckt, und jeder, den sein Geschäft und seine Lebensweise auch noch so weit von ihr zu entfernen scheint, ist ihr Anbeter und bekennt sich von ihr begeistert. Ist von Kunst die Rede, so wimmelt alles von Dichtern, die nicht etwa aus bloßem schnöden Instinct wie die früheren arbeiten, sondern mit Einsicht und unparteiischer Beurtheilung ihrer Vorgänger und der ganzen Theorie ihrer Kunst; und die bildenden Künstler entwerfen tief durchdachte Plane zu den kühnsten Werken und beweisen tristig die Beschränktheiten und Einseitigkeiten, die sich bald die Griechen, bald die Neueren haben zu Schulden kommen lassen. Alles aber ehrt die Kunst und den Künstler hoch und rühmt sich seiner Gesellschaft; denn jeder weiß ihn zu beurtheilen und nach Ideen zu prüfen, ja alles ahmt ihn nach und spricht in seiner Sprache und sucht selbst mehr oder weniger ein künstlerisches Leben zu führen. Die Lenkung des Staats und die Führung des Krieges, die sonst nur sehr Wenigen vorbehalten waren, sind jetzt ebenfalls so gemeine Künste geworden, daß nicht blos jeder etwas davon versteht, den

Lauf der Dinge scharf beurtheilt und vorhersagt, sondern auch an seinem Theile versucht, zum Ganzen nicht als dienendes Glied, sondern nach seinen eigenen Ideen mitzuwirken. Nur an der Religion könnte man bei der sichtbaren Auflösung ihres äußeren Bandes, welches vor allen andern menschlichen Anstalten der Kirche nöthig ist, Zweifel hegen, wenn nicht jeder über diese Auflösung bitter klagte und der allgemeinen Gleichgültigkeit eine eigene innere Begeisterung entgegensetzte, ja wenn nicht so viele bedachte Versuche auf die Bahn gebracht würden, sie auch unter dem Volke wieder herzustellen.

Wenn er aber, nachdem er alles dies Herrliche gehört hat, die Augen öffnete und nachsähe, was denn nun wirklich davon zu Stande gebracht ist, so möchte er glauben sich in einer ganz andern Welt zu befinden. Was erstlich von der Wissenschaft auf das Leben angewandt wird, ist wohl blos das ganz Mechanische und Todte in den mathematischen und denen verwandten Wissenschaften. Denn von dem eigentlich Praktischen können wir dies so wenig rühmen, daß wir z. B. Geschichtschreiber gar nicht mehr haben, und kaum noch einige gelehrte Historiker. Und was die eigentliche Anwendung der Philosophie auf das wirkliche Leben betrifft, so ist diese beinahe etwas noch ganz Unbekanntes. Zweitens ist nichts so lächerlich als unser Prahlen mit künstlerischer Bildung, da unsere Poesie leider einen solchen Weg genommen hat, daß sie schon jetzt fast gar nicht mehr im Gebiete der Kunst befindlich ist, und die bildende Kunst wie der Phönix ist,

von dem viel gesprochen, der aber nirgend gesehen wird. Was eine Religion bedeuten will, die man sich selbst in der Eil zusammenbauct und mit allerlei Flitterstaat aufputzt, um das mehr sinnliche als geistige Bedürfniß einer gewissen Erhebung zu befriedigen, das braucht wohl nicht entwickelt zu werden. Wie es aber endlich mit dem Staate beschaffen sey, wollen wir nicht weiter berühren; vielmehr wird sich dies, wenn wir uns über den patriotischen Enthusiasmus und sein Wesen überhaupt verständigen, am besten von selbst ergeben.

Imus, imus praecipites! können wir leider mit dem Persius rufen. Was aber thun, um diesen raschen Verfall aufhalten zu helfen? Nichts ist besser, denke ich, und nichts würdiger als die Wahrheit, so rein wir sie haben, als einen treuen Spiegel für jeden aufzustellen, daß er sich darin beschaue. Wer steht uns aber dafür, daß wir sie so rein besitzen? Unser Gewissen und unser redliches und strenges Nachdenken, das wir mit der Erfahrung der Zeiten treu und rechtschaffen vergleichen wollen. Und so weit wir dadurch in uns selbst und vor unserem inneren Richter beruhigt und gesichert werden, ist es unsere Pflicht, auch laut um des allgemeinen Guten willen unsere Wahrheit auszusprechen.

Die Loosung und das Wort der Zeit ist Enthusiasmus für Staat und Vaterland und für die Wiederherstellung des deutschen Volks und seiner Deutschheit. Was aber dieser gepriesene Enthusiasmus sey, worin er begründet seyn, wofür er sich denn eigentlich entflammen

und wie er sich äußern müsse, davon ist selten oder nie die Rede. Von diesem Wort also, von diesem leeren Begriffe soll sich alles entzünden und begeistern lassen. Und was versteht man unter diesem Worte? Nichts als irgend eine ungewöhnliche Erregung und Bewegung des Gemüths, die sich in heftigen und prächtig lautenden Worten, oder in raschen Handlungen ohne Rücksicht auf Ordnung und Bestand offenbart. So weit also wären wir gekommen in der Trägheit und Gefühllosigkeit, daß es schon an sich ein Verdienst wäre, in heftiger Leidenschaft zu seyn, damit nur etwas den stehenden Pfuhl unseres Lebens umrührte, gleichviel woher diese Leidenschaft entstünde oder wohin sie strebte? Wenn aber dies nicht die Meinung der Prediger des Enthusiasmus ist, warum stecken sie uns nicht ein bestimmtes Ziel vor, warum suchen sie uns nicht durch Gründe zu überreden, daß die Mittel die sie ergreifen die richtigen seyen, warum genügt es ihnen, ja warum verlangen sie allein, daß wir in ihr Geschrei ohne Bewußtseyn mit einstimmen, und nur bereit seyen darauf loszustürmen, wohin sie es haben wollen?

Nicht die Leidenschaft ist der Enthusiasmus, sondern eine Erregung, die bei weitem über aller Leidenschaft ist, und sich dann erst diese unterwerfen und sie zu ihren Zwecken in Bewegung setzen kann. Er nimmt seinen Ursprung nicht aus dem Zeitlichen und Vergänglichen, sondern aus dem Ewigen, dessen Kraft und Wirksamkeit das innerste Heiligthum unserer Seele bewohnen soll;

nicht aus Begriffen und Entwürfen, die wir uns selbst in unserem Verstande bilden, sondern aus dem, was über unserem Verstande ist, und dem wir in Demuth zu dienen verbunden sind. Er ist mit einem Worte durchaus höhern Ursprungs, er kommt von Gott, und nur die Güter, die wir allein von Gott und durch ein ihm gefälliges Leben gewinnen können, sind es für die er sich entflammt. Diese aber sind die allereinfachsten, und da ohne sie überhaupt die Würde der Menschheit nicht erhalten werden kann, von Gott dem ganzen menschlichen Geschlechte zugedacht. Er kann also auch wohl nicht etwas Seltenes und gleichsam Vornehmes seyn, wie es sich die Meisten denken, sondern der Enthusiasmus für diese Güter, ohne die wir überhaupt nicht Menschen seyn könnten, muß uns beständig erfüllen und darf nie gänzlich ersterben, wo nicht der vollkommenste Verfall eintreten soll.

Ohne die Erhebung der Phantasie über die gemeinen und eigennützigen Bedürfnisse des Lebens hinaus ist es überhaupt nicht möglich irgend eine Idee des Göttlichen oder des an sich Wahren und Guten zu erfassen. Das allererste Erforderniß zu dieser Erhebung ist daher Aufrichtigkeit vor uns selbst und Reinheit der Seele, damit wir nicht die eigennützigen Antriebe, die unser Gemüth oft in die gewaltigste Bewegung setzen, mit den reinern und höheren verwechseln. Diese Täuschung ist aber wirklich unendlich häufig und schwerer als es scheint zu vermeiden. Denn ähnlich jener auf das Höhere gerichteten Phantasie ist die gemeine Einbildungskraft, die

unser Gemüth in ähnlichen Schwung und Erregung versetzt und die Leidenschaften anfacht, deren Heftigkeit und Gewalt uns selbst oft eine solche Bewunderung abnöthigt, daß wir sie in unserer Verblendung, indem wir uns ganz in ihrem Dienste fühlen, für höheres und würdigeres Ursprungs halten.

Wenn ich aber sage, daß jener Unterschied oft schwer zu treffen ist, so meine ich damit nicht, daß er aus Gründen deutlich erlernt werden müsse, welches nur die Philosophie leisten kann. Außer dem Gebiete dieser, im wirklichen praktischen Leben ist alles zu sehr angefüllt mit unendlich mannigfaltigen Verhältnissen und Antrieben, als daß die höhere Vernunft rein darin hervortreten könnte. Nur ein heiliges Wesen wäre diesen Störungen unerreichbar; wer sich aber für ein solches hielte, der wäre schon von dem allerschlimmsten Teufel, dem der Eitelkeit, besessen. Die leere Einbildung eines von allen irdischen Anfechtungen befreiten Lebens ist daher schon immer dem sittlichen Verderben nahe. Wir sollen und müssen unsere Bedürftigkeit und Abhängigkeit erkennen und unseren Stolz beugen. Dagegen ist uns ein Gefühl gegeben, wodurch wir auch mitten in den Leidenschaften das wahre Gute wahrzunehmen im Stande sind, das Gewissen. Durch dieses sollen wir uns prüfen, ob wir von dem Wahren beseelt sind, und ohne strenge Gewissenhaftigkeit und schonungslosen Ernst werden wir nicht zum Besitz desselben kommen. Der politische oder patriotische Enthusiasmus ist eine praktische, durchaus in das wirkliche

Leben und Handeln übergehende Begeisterung, und die Natur der Begeisterung ist es eben, die Ideen unmittelbar mit der Wirklichkeit zu verknüpfen, ja sie als eins und dasselbe mit dieser oder als ganz wirklich darzustellen. Die vollkommenste Einsicht über das was der Mensch seyn soll, die schönste theoretische oder speculative Ausbildung der Ideale der Menschheit, die klarste Entwicklung der Gegenstände der Religion bleibt entweder ein kraftloses Spiel mit leeren Begriffen, oder eine träge und entnervende Empfindelei ohne allen Werth für das Leben, wo nicht jene Begeisterung hinzukommt; jener Hauch des Göttlichen, der das irdische Leben erst mit Wesentlichkeit beseelt und gleichsam die Saat göttlicher Gedanken auf den Boden der Wirklichkeit herüberweht. Ohne Begeisterung ist daher nichts Großes und wahrhaft Gutes auszurichten, die Kraft desselben und der lebendige Keim liegt nur in ihr und kann nur durch ihren höhern Lebenstrieb sich entwickeln. Denn was wäre unsere ganze sinnliche Welt, wo fände unsere Seele in ihr etwas Wahres und Bleibendes, wo eine Beruhigung für die Gegenwart und eine Hoffnung für die Zukunft, wenn sie sich nicht unmittelbar in ihren irdischen Geschäften an etwas Höheres und Wesentliches anschließen könnte!

Darum kann auch niemand eigentlich sagen, woher der Enthusiasmus komme; denn nicht auf Erden ist er entstanden noch ersonnen, obwohl er sich ganz in irdische Gestalt kleiden muß. Einzelne Menschen und ganze Völker ergreift er mit unerklärbarer Macht, reißt sie zu un-

geheuern, dem Scheine nach ihre sinnlichen Kräfte weit übersteigenden Thaten hin, und als ob die Gottheit selbst voranginge und die ewigen Belohnungen in den Händen trüge, stürzen sich die Märtyrer schaarenweise und mit Lust in den irdischen Tod. Diese kühne Aufopferung dessen, was der sinnliche Mensch für das höchste Gut und für die Bedingung alles Übrigen hält, ja die Lust und Freude, mit welcher die Märtyrer sich derselben unterziehen, ist das, was dem Kalten und Unbegeisterten am meisten auffällt und zuerst sein Staunen erregt. Auch bleibt es ihm in der That seinem Wesen nach unerklärbar, weil sich eben der Enthusiasmus nur aus sich selbst erklärt und einen Ursprung hat, wo alle Erklärung aufhört. Eben deshalb ist aber auch nichts thörichter und es giebt kein größeres Mißverständniß, als sich selbst zum Enthusiasmus entschließen oder Andere dazu auffodern zu wollen, da ja seine höchste Quelle in einem Gebiete entspringt, wohin unsere Willkür gar nicht reicht, aus einer Macht, die uns unbedingt beherrscht, und der wir uns nur hingeben, auf die wir aber keine Wirksamkeit ausüben können.

Was der kalte berechnende Verstand für unerreichbar und unmöglich hält, das erreicht der Enthusiasmus und macht es wirklich unmittelbar durch die That; denn eben dieses ist das Geheimniß desselben, daß er unmittelbar mit der Gegenwart die höchsten Ideale seines Handelns verknüpft und sie gleichsam verkörpert und in sichtbarer Gestalt vor sich hat. Für einen bloßen Gedanken oder

allgemeinen Begriff kann er sich niemals begeistern, und selbst wenn seine Gegenstände ganz über alle wirkliche Erfahrung hinaus liegen, wie die religiösen Gegenstände, muß er sie doch in eine ganz begrenzte und bestimmte Gestalt kleiden, um damit umgehen zu können. Was eine sogenannte Vernunftreligion, die sich von allem Glauben an eine Offenbarung frei erhält und darauf stolz ist, sagen wolle, haben die letzten Jahrzehende genug bewiesen. Sie begnügt sich an dem bloßen Begriffe eines Urhebers der Welt und obersten Richters aller Handlungen; denn es ist ihr genug, daß ein solches Wesen nur denkbar sey, um aus der Einrichtung der Welt und den sittlichen Bedürfnissen des Menschen auf dasselbe schließen zu können. Ein solcher Schluß kann aber nicht den Glauben geben, diese unmittelbare Überzeugung, die eindringlicher und fester ist, als die welche durch die sinnliche Wahrnehmung erreicht wird, und welche mit Gott wie mit einem Gegenstande ihrer inneren Erfahrung lebt. Nur dieser Glaube, welcher selbst schon religiöser Enthusiasmus ist, kann das Leben mit Religion beseelen, und das wirklich machen, was jene kalte Vernünftelei sich nur als möglich denkt und sich dabei schlaff und lässig beruhigt.

Noch weit mehr gilt aber alles dies von dem Enthusiasmus für den Staat, der sein Ziel nicht in einer künftigen, sondern in der gegenwärtigen Welt findet, und doch zugleich beseelt seyn muß von dem, was ihm als das an sich und ewig Wahre und Rechte erscheint. Dieses muß

sich ihm durchaus unter einer ganz besondern und einzelnen Gestalt darstellen und sich an irgend ein Gut seines wirklichen Lebens anknüpfen, wenn es ihm nicht zu einem allgemeinen leeren Begriffe zerfließen soll. Der Mensch findet sich schon in der wirklichen Welt verwickelt in unzählige Verhältnisse, von unzähligen Bedürfnissen umgeben, von unendlich mannigfaltigen Ansprüchen an Andere und Anderer an ihn bewegt. Alle diese verschiedenen Richtungen und Verhältnisse sollen eben im Staate zusammengefaßt und unter eine der Vernunft angemessene Ordnung gebracht werden. Diese Einzelheiten sind eben der Stoff, in welchem sich das Bild der Ordnung und Harmonie aller Kräfte, welches die Form des Staats darstellt, ausdrücken soll. Wenn einerseits eben daher die unglückliche Täuschung derer entsteht, welche den Staat für eine durch bloße Klugheit entworfene Anstalt zur Erwerbung und Sicherung der irdischen Lebensgüter halten; so müssen doch auch andererseits diejenigen dadurch belehrt werden, die in ihrem ganz leeren Eigendünkel meinen, das Geschehene und Wirkliche habe gar keinen Werth für das was geschehen soll, es dürfe nicht einfließen auf die philosophischen Entwürfe, wonach sie den Staat nicht sowohl bilden, als ganz von neuem und gleichsam von vorn herein schaffen wollen. Diese beiden Stimmungen sind die beiden entgegengesetzten Gifte, die jedes mit seiner eigenen Wirkungsart von jeher die Ordnung und die natürliche Lebensthätigkeit der Staaten zerrüttet, ja nicht selten auch ihr Leben selbst

zerstört und vernichtet und einer abscheulichen Fäulniß übergeben haben. Der Eigennutz und das niedrige Bestreben nach blos sinnlichen Vortheilen, wodurch der Einzelne in allem seinen Denken und Trachten nur auf seine Persönlichkeit zurückgeführt wird, und jede Sorge für das Ganze nur als ein Mittel im Dienste jener betrachten lernt, diese verächtliche Gesinnung, deren Verworfenheit jedem einleuchtet, der noch für höhere sittliche Beweggründe Sinn hat, ist in der That oft in ihren Quellen nicht unreiner, und in ihren Folgen fast niemals gefährlicher als der Frevel der Eitelkeit, die, aufgeblasen durch den Besitz weniger allgemeinen Gedanken und Grundsätze, ohne Scham und Scheu vor dem Bestehenden, was die Völker etwa noch heilig halten, nicht blos das äußere Eigenthum der Mitbürger, sondern deren Innerstes, ihr Gewissen und ihre Überzeugungen ihrer eignen tyrannischen Willkür unterwerfen will. Und merkwürdig ist es, daß beide Gifte meistens neben einander zu gleicher Zeit auf die Staaten einwirken und, so feindlich sie einander zu seyn scheinen, doch häufig gerade für einander den Stoff zubereiten. Den Egoismus nun, der auf das blos Äußere und Zeitliche ausgeht, wird nicht leicht jemand mit dem wahren Enthusiasmus verwechseln; desto häufiger aber geschieht dies jener Eitelkeit, über welche ich mich also noch näher erklären muß, ja ich will nicht leugnen, daß sie zu bekämpfen der vorzüglichste Zweck gegenwärtiger Abhandlung seyn soll. Dies kann aber nicht besser geschehen als so, daß ich zuerst noch voll-

ständiger den wahren Charakter der politischen Begeisterung schildere.

Es ist ein großer und dem Ganzen höchst gefährlicher Irrthum, den Staat für eine bloße allgemeine Regel und für eine leere Form zu halten, in welche die bestehenden Verhältnisse der Menschen als etwas Fremdes und seiner Natur nach Widerstrebendes hineingezwängt werden sollen. Wäre er wirklich das, so würde er nur als eine Beschränkung der menschlichen Willkür und höchstens als ein nothwendiges Übel angesehen werden können. Gerade das was dem Menschen eigentlich am Herzen liegt, ihn unbewußt antreibt und bewegt, wäre alsdann für den Staat nicht da; vielmehr wäre dieser nur ein stets beschränkender Zuchtmeister, und nicht Lust und Liebe, sondern bloße Ergebung in seinen starren Eigensinn könnte er verlangen. Und welches Ziel würde am Ende dadurch erreicht? Doch nur ein harter, geistloser Druck unter dem Joch einer solchen leblosen Regel, ein Leben nicht im Staate und für den Staat, sondern unter dem Staate, als unter einer Maschine, die unsere freie Lebensthätigkeit beständig von außen in gewisse traurige Begrenzungen einzwängte.

Diese Ansicht ist es aber doch in der That, die, wenn auch unbewußt, sowohl der Lehre, daß der Staat eine bloße Anstalt der Zweckmäßigkeit sey, als auch der Eitelkeit, von welcher ebenfalls vorhin die Rede war, zum Grunde liegt. So berühren sich auch hier die scheinbar äußersten und entgegengesetzten Enden. Der

Egoist kann in dem Staate nichts anders sehen als ein Mittel, ihm gewisse sinnliche Güter des Lebens zu verschaffen oder zu sichern; ihm ist derselbe also etwas ganz anderes als dieses Leben selbst, und kommt ihm erst von außen zu diesem hinzu. Der aber welcher sich einbildet, nach seinen eigenen Ideen den Staat von Grund aus umschaffen, veredlen und zu seinem wahren Wesen erheben zu können, denkt ihn sich doch ebenfalls nur als eine Form, die er selbst in seinem Inneren erst vollständig ausarbeiten und dann der wirklichen Lage der Dinge anpassen will. Er wird sich aber vielmehr so in das Geschöpf seiner eigenen Einbildungskraft verlieben, daß er es für unverbesserlich und für zu vortrefflich halten wird, als daß es nach den Umständen abgeändert werden dürfte, und so wieder nun, wenn er irgend aufkommen kann, mit Gewalt und Übermuth das Bestehende zerstücken und beschneiden, um es in sein Bett des Prokrustes hineinzuformen. Daraus aber kann nur die schnödeste Verletzung des Rechts entstehen, dessen Erhaltung mehr werth seyn sollte, als alle selbstausgedachte Staatsformen, und wenn sie den allerhöchsten speculativen oder theoretischen Werth hätten.

Lasse sich doch nur niemand täuschen durch eine stolze Vergleichung der herrschenden Ansichten der Zeit mit früheren Irrthümern! Natürlich ist es, daß jede Zeit ihre eigene Denkart mit sich führt, welche von den Meisten als die längst vorbereitete und ersehnte, nun endlich mit Mühe herbeigeführte angesehen wird. Auf die mecha-

nische Art, den Staat zu bauen als Anstalt für nützliche Zwecke, weiß nunmehr jedes Kind zu schimpfen; vor zwanzig bis dreißig Jahren galt dieselbe für eine der schönsten Früchte der sogenannten Aufklärung. Damals bewunderte sich das Zeitalter selbst, wie weit es in der Verständigkeit und der Erkenntniß des Zweckmäßigen gekommen sey, und verachtete die thörichte Vorzeit, die sich durch sogenannte abergläubische Vorurtheile verleiten ließ, nach irgend etwas anderem, als was reinen und baaren Nutzen bringt, zu streben. Ich fürchte aber, es sey ganz dasselbe, nur in einer etwas anderen Gestalt, wenn wir jetzt nicht aufhören können uns selbst zu preisen, daß wir nun endlich aus dem Schlummer aufgewacht, die alte Sünde, die uns noch vor Jahr und Tag so vollständig besaß, hinter uns geworfen haben, und nun gereinigt und entsündigt zu einem neuen strahlenden Leben hervorgegangen seyen. Ist denn diese Eitelkeit nicht schon die Verrätherei einer sündlichen Gemüthsfassung? Liegt denn in dem bloßen Widerspruch zwischen heute und gestern die Besserung? Nicht darauf kommt es ja nur an, daß wir wieder anders geworden sind, oder vielmehr, daß eine neue Art die Dinge anzusehen herrschend geworden ist; sondern es kommt darauf an, nun mit Ernst und ohne Schonung der thörichten Eigenliebe in uns zu untersuchen, ob wir auch etwas Richtigeres und Besseres besitzen als vorher.

Das Richtige aber und wahrhaft Heilsame für den Staat kann immer nur das seyn, was sich dicht an die

Gegenwart anschließt, und unmittelbar in einer wirklichen, durch die natürliche Entwicklung der Dinge gegebenen Gestalt erscheint, und zwar eben deswegen, weil der Staat etwas ganz anderes sowohl seyn soll als auch wirklich ist, als eine solche leere Form, welche durch einen freien Entwurf, dessen Bildung nicht aus den Zeitumständen selbst hervorgegangen ist, geschaffen werden kann. Der letzte Zweck des Staates kann nie ein anderer seyn, als daß alles, was unter Menschen in ihren gegenseitigen, unendlich mannigfachen Verhältnissen vorgeht, der Vernunft gemäß geschehe. Freilich ist alles dieses auch von dem sinnlichen Bedürfniß und von endlichen, eigennützigen Absichten und Zwecken hervorgebracht. Diesen Anregungen zum Handeln ist und bleibt der Mensch unterworfen, und das vorzüglich in seinen Verhältnissen zu anderen Menschen, deren Thätigkeit die seinige im Gebrauche der Dinge dieser Welt unaufhörlich stört und begrenzt. Diese Verhältnisse sind es aber gerade, welche durch den Staat geordnet werden, und mitten in jenen einseitigen und eigennützigen Anregungen dennoch eine harmonische Welt des gemeinsamen vernunftmäßigen Handelns bilden sollen. Stellen wir nun für den Staat einen allgemeinen Begriff oder eine ersonnene, nach bloßen allgemeinen Ideen über den Zweck der Menschheit gebildete Form auf, so wird jedes Besondere, aus dem Antrieb der Bedürfnisse entstehende Streben jener Form widersprechen, und es wird ein unaufhörlicher Kampf entstehen zwischen dem Zwecke des Staats und den Ab-

sichten jedes Einzelnen. Und zwar ist alsdann dieser Kampf nicht von der Art, daß er in einer unendlichen Annäherung zur Einigkeit bestände, welche freilich selbst eine nothwendige Bedingung des Besseren wäre, da uns das Vollkommene zu erreichen unmöglich ist; sondern er näherte sich so wenig der Auflösung, daß er vielmehr eine unausfüllbare Kluft zwischen dem was die Staatsform verlangte und dem Wirklichen befestigen würde, da ja beides schon seinem ganzen Ursprung nach feindlich einander gegenüberstände. Wenn wir daher auch sagen wollten, der Staat oder seine Form sey der Zweck des menschlichen Geschlechts, das Wohlbefinden aber, ja das Daseyn jedes Einzelnen habe nur als Mittel dazu seinen Werth, so lautet dies zwar sehr prächtig und erhaben, enthält aber wenig wahren Sinn. Denn jene bloße Form ist noch gar nichts, wenn sie sich nicht in den wirklichen Verhältnissen der Menschen unter einander darstellt und als eine besondere Erscheinung auftritt; und thut sie das, so zerfließt sie auch mit diesen Verhältnissen so in eins, das von jenem Streite im Ganzen gar nicht mehr die Rede seyn kann. Der besondere Vortheil des Einzelnen ist alsdann zugleich die höchste Theilnahme desselben an dem allgemeinen Zwecke des Staats, und wird eben dadurch geheiligt, so wie die Form des Staats zugleich das wirkliche Verhältniß ist, unter welchem jeder Einzelne seine persönlichen Bestrebungen auf eine vernunftgemäße und der höchsten menschlichen Würde angemessene Weise verfolgt. Damit ist nicht geleugnet, daß

nicht in einzelnen Fällen eine eigennützige und verderbte Gesinnung auch in einem solchen Staate mit dem Zwecke des Ganzen in Widerstreit gerathen könne, woraus entweder einzelne Verbrechen oder bei allgemeiner Verbreitung solcher Gesinnungen die völlige Vernichtung des Staates, wenigstens dem Geiste nach, entsteht. Nur dem Wesen und dem Grundsatze nach soll der Staat so beschaffen seyn, daß jedes einzelne Bestreben zugleich den Zweck des Ganzen in sich darstelle, und dieser wiederum in besonderer Gestalt, als etwas dem wirklichen Bestreben Erreichbares, mit in den Verkehr der Einzelnen eingehe, nicht aber als etwas Fremdes und blos Erdachtes über demselben schwebe.

Wenn nun alles dieses richtig ausgeführt ist, so ergiebt sich daraus schon von selbst, daß die Aufstellung einer Staatsform für irgend ein Volk durchaus nicht das Werk der Willkür, oder auch nur des Nachdenkens nach allgemeinen Begriffen und Grundsätzen seyn kann. Denn die wirkliche, besondere Gestalt, unter welcher sie erscheinen muß, und wodurch sie erst Leben und Energie bekommt, kann ihr keine menschliche Willkür geben; diese muß vielmehr durch die Verkettung der Begebenheiten entstehen, welche durch die Jahrhunderte hindurchgeht. Wenn daher ein Volk so weit zur Besinnung kommt, daß es seiner Verfassung und der Form derselben sich bewußt wird und also darüber nachdenken kann, so ist sie ihm auch schon ein von den Voraltern angeerbtes Gut, und wohl fühlt es, daß der Ursprung desselben nicht in

menschlicher Willkür, sondern in göttlicher Fügung zu suchen sey. Zugleich ist sie ihm aber auch eben deswegen mit allen seinen Bedürfnissen und einzelnen Verhältnissen so durchwachsen, daß es für diese nur mit jener zugleich sorgen kann. Daher wird es dem platten und beschränkten Egoisten ganz leicht, von seinem Standpuncte aus die edelsten und höchsten politischen Bestrebungen, die schönsten Wirkungen des wahren Enthusiasmus auf lauter eigennützige Beweggründe zurückzuführen, oder wohl gar eine Theorie des Eigennutzes und der Sinnlichkeit, ein Gravitationsgesetz sinnlicher Triebe als die Regel der Staatenbildung aufzustellen. Denn er sieht von seinem beschränkten Standpuncte aus nur die eine Seite der Entwicklung, die im Reiche der eigennützigen Bestrebungen vorgeht; was sich aber eben darin Höheres offenbart, kann er nicht bemerken, weil ihm gänzlich der Sinn dafür abgeht. Fast alle Revolutionen der Staaten des Alterthums, sowohl der griechischen als des römischen, sind aus dem Kampfe einzelner Stände gegen einander um einzelne Rechte, ja meistens sogar aus dem Zustande des Privatvermögens, aus Verschuldung und Wucher entstanden. Auch in England schreibt sich jenes bewundernswürdige Gleichgewicht der Verfassung doch am Ende aus den Geldbedürfnissen der Krone und dem Reichthum der Gemeinen her. Und so könnte man unzählige Beispiele anführen, daß die Völker in dem Bestreben nach zeitlichen Bedürfnissen und Vortheilen zugleich ihr wahres geistiges Heil gebaut haben; kein einziges aber, daß ein

Volk mit der Absicht, eine vernunftgemäße Verfassung nach einem Plane oder ein Reich der Tugend einzuführen, das geringste ausgerichtet habe; ja die neueste Geschichte beweist vielmehr, daß sich ein solches durch diese thörichte und frevelhafte Anmaßung in die sittenloseste Zerrüttung und eben dadurch in die schmählichste Despotie gestürzt hat.

Diese Wahrheit nun könnte man gar leicht demüthigend für den menschlichen Geist finden; dann wäre man aber auch schon von jener Eitelkeit angesteckt, die hier widerlegt werden soll. Es giebt nur eine Quelle des Lebens, die Gottheit. Der Mensch aber ist nicht im Stande seinen Werken organische Kraft zu ertheilen und ihnen den Odem des Lebens einzuhauchen. Er thut vollkommen wohl, wenn er mit Bedacht und zur rechten Zeit aussäet und mit Vertrauen die Entwicklung der Saat einer höhern Kraft überläßt. Will er aber in frevelhafter Verblendung mehr als ihm zukommt, so erreicht er auch nicht einmal dieses. So auch entwickeln sich seine geistigen Vorzüge viel höher und lebendiger, wenn er den Stoff, die ihm die natürliche Entwicklung der Dinge darbietet, mit Verstand und praktischem Feuer auszuarbeiten bemüht ist, als wenn er sich selbst leere Gedanken ausheckt, die nie durch ihn allein belebt werden können. Weit gefehlt also, daß der Eitele, der sich einbildet ein Erzieher der Völker und Bildner der Staaten zu seyn, sich höher emporschwänge, sinkt er vielmehr tief herab unter den praktischen Staatsmann, der die

Gegenwart ergreift und benutzt und im Einzelnen und Gegebenen selbst die Vernunft zur Wirklichkeit bringt.

Wenn ich also im Vorigen zu beweisen suchte, daß es gar nicht der Zweck des Staats seyn könne, eine bloße Form und allgemeine Regel aufzustellen, unter welche die menschlichen Handlungen gezwungen werden sollen, so liegt hierin auch zugleich, daß die wirkliche Ausführung einer solchen Absicht gar nicht einmal möglich wäre, weil der bloße allgemeine Gedanke nicht im Stande ist die wirklich gegebenen Umstände zu bestimmen und zu leiten. Ganz einfach ausgedrückt, gilt hier die Regel, daß der Mensch bei jedem praktischen Unternehmen durchaus bestimmt wissen muß was er will, d. h. auf welchen besondern, in der Wirklichkeit erreichbaren Erfolg seine Thätigkeit gerichtet ist; sonst kann er nichts wirken. Denn das Wirken in das Allgemeine hinein hat nothwendig einen ganz andern als den beabsichtigten Erfolg, weil der Lauf der Begebenheiten sich doch nicht abweisen läßt und sich nun eigenmächtig und nach seinen eigenen Gesetzen an die Thätigkeit anschließt. So ging das französische Volk dem bloßen allgemeinen Begriffe der sogenannten Menschenrechte nach, der, sobald er in die Wirklichkeit übergehen soll, eine wahnsinnige Grille wird. Der Erfolg davon war aber auch der, daß nicht allein eben die, welche die Rechte des Menschen durchsetzen wollten, die heiligsten Rechte ihrer Mitbürger mit Füßen traten, sondern daß zuletzt gar ein bleibender Zustand der vollkommensten Despotie eintrat, wo alles

Recht der unbeschränkten Willkür unterworfen ist. Dies aber, daß nicht blos der erwartete Erfolg ausbleibt, sondern ein gar nicht beabsichtigter eintritt, ist das Allergefährlichste und was am meisten zur Warnung dienen sollte gegen ein solches Verfahren nach allgemeinen Ideen.

Damit kann nun aber schon nach dem, was oben aufgestellt wurde, nicht gesagt seyn, daß bei großen Unternehmungen für den Staat alles nach Regeln praktischer Klugheit berechnet werden und aus der Berechnung des Einzelnen und der besonderen Umstände alles Heil entsprießen könne. Vielmehr besteht ja eben das Wesen des Enthusiasmus, ohne den nichts Großes und Edles in dieser Welt vollendet werden kann, darin, daß das Gemüth ganz und gar von einem höheren Ziele als dem blos sinnlicher Güter angefüllt sey, und nur das ursprünglich und wesentlich Rechte und Wahre zu seinem Antrieb habe. Deshalb habe ich auch bemerkt, daß jedes Volk, welches noch wahrhaft begeistert und von der Idee seiner Verfassung angefüllt ist, dieselbe nicht als ein Werk blos menschlicher Verabredungen und kluger Anstalten ansieht, sondern als eine von Gott eingesetzte Ordnung. Denn eben in der Gestalt seiner eigenen Gesetze, der ihm von den Vorältern angeerbten Sitten und derjenigen Gegenstände der Verehrung, in welchen es seine eigene Kraft und Tugend verherrlicht sieht, erscheint ihm die einfache Wahrheit und das Wesen der Vernunft, welches ohne eine solche Verkörperung nicht erscheinen kann. Diese Begeisterung kann sich sehr verschieden ausdrücken,

bleibt aber an sich, ihrem Wesen nach immer dasselbe, die vollkommene Ergebung des Gemüths an das von der Gottheit abstammende Wahre und Rechte. Die Völker des Alterthums, deren Phantasie alles in persönliches Leben und wirkliche Gestalt verwandelte, schrieben deshalb den Ursprung ihrer Staaten den Göttern oder den mit diesen in unmittelbarer Verbindung stehenden Heroen zu; die neueren Völker knüpften ebenfalls eine Zeit lang die politischen Ideen an ihre Religion an. So wie aber diese Phantasie nach und nach dem praktischen Verstande weicht, gewinnt auch das, was den Völkern heilig ist, eine andere Gestalt. Nur heilig und unerschütterlich und unverletzbar muß es ihnen bleiben, stelle es sich nun dar als heilige Majestät eines Königs oder des Volkes, oder als eine unverletzliche Schranke der Verfassung, oder wie es sonst wolle. Sobald aber die unbedingte Verehrung eines wirklich erscheinenden Heiligthums oder unverletzlichen Gutes hinweggenommen ist, sobald ist auch das innere Lebensprincip eines Staats verloren und alle Mittel, seyen sie nun von praktischer Klugheit ersonnen, oder von philosophirender Anmaßung ergrübelt, sind vergeblich, um das innere Band wieder zu knüpfen und das gänzliche Auseinanderfallen der unorganischen Masse in Verderbniß und Fäulniß aufzuhalten, so wie keine Spezereien oder Balsame den todten Körper mit neuem Leben beseelen können.

Die eigentlichen Bestandtheile des ächten Enthusiasmus habe ich nunmehr hinlänglich auseinandergesetzt;

aus ihnen werden sich leicht die Kennzeichen ableiten lassen, wodurch er sich offenbart und von dem verfälschten, erheuchelten oder eingebildeten unterscheiden läßt. Man kann diese Kennzeichen unter zwei Namen zusammenfassen, Rechtschaffenheit oder innere Wahrhaftigkeit und praktische Thätigkeit oder Geschicklichkeit. Beide sind in der That an sich untrennbar; denn das letzte ist die unmittelbare wirkliche Erscheinung des ersten. Ein für das wirkliche Leben und seine Anfoderungen nicht ausgebildeter Enthusiasmus ist gar noch nicht der wahre, sondern höchstens eine Anlage dazu; der wahre besteht eben zugleich darin, daß er sich auf eine tüchtige Weise praktisch äußert. Nicht daß die Gesinnung nach dem glücklichen oder unglücklichen Erfolg der Unternehmungen zu beurtheilen wäre, wohl aber nach der Art wie sie geführt werden. Denn auch in einer durch unglückliche Umstände oder Übergewalt mißlingenden Unternehmung kann sich die weiseste Leitung zeigen. Es ist diese Vereinigung jener beiden Seiten, die wir jetzt so häufig unter dem Namen der mit Besonnenheit verbundenen Begeisterung anpreisen hören, selten aber wirklich erscheinen sehen.

Schon in der Rechtschaffenheit und Wahrhaftigkeit ist eine gewisse Besonnenheit mit gegeben. Denn wem es um das wahre Gute und Heilige zu thun ist, der fühlt auch die Nothwendigkeit und den Trieb zur schärfsten Prüfung seines Gemüths in sich zu gehen, und wird nicht eher ruhen als bis er sicher und klar weiß, ob

auch sein inneres Bestreben auf das würdige Ziel gerichtet ist. So ist auch in einem wirklich begeisterten Volke der eigentliche Gegenstand der Begeisterung Allen klar, und das Volk ist im Ganzen darüber mit sich selbst eins, obgleich freilich die Ansichten dieses Gegenstandes und besonders der Mittel zur Erreichung des gemeinsamen Zwecks sehr verschieden seyn können, und daraus meistens die verschiedenen Parteien entstehen. So wahr ist es, daß Klarheit und Besonnenheit ein Zeugniß auch für die sittliche Reinheit sind. Die Entschuldigung die wir so oft, besonders für verworrene Politiker anbringen hören, daß der Wille bei ihnen ganz rein sey, der Verstand aber nicht geordnet genug, wollen wir gelten lassen wo es darauf ankommt menschliche Dinge mit dem Mantel der Liebe zu bedecken; aber anvertrauen wollen wir uns solchen Leuten nie. Denn wer in Wahrheit recht angefüllt ist von einer ächten Begeisterung, der hat in sich selbst den besten Richter und Lenker seines Urtheils, dem er sich mit aller Redlichkeit und ohne Vorbehalt hingeben wird, und er wird also gerade in demjenigen, worauf ihn seine Begeisterung führt, am allerschärfsten und klarsten sehen. Darin muß sich eben der Enthusiasmus von der Leidenschaft unterscheiden, daß diese das Gemüth verwirrt und trübt, jener aber es auf einen festen Punct hinlenkt, und ihm also erst eine recht sichere Richtschnur seiner Thätigkeit giebt.

Darum läßt sich sehr leicht die wahre Begeisterung an der bloßen Sprache von der eingebildeten unterschei-

den. Jener geht der Mund nur über von dem, dessen das Herz voll ist; sie spricht mit Innigkeit und Wahrheit und ergießt sich nur deswegen in Bilder und in einen höheren Schwung der Rede, weil der Gegenstand selbst zu übermächtig und groß ist, um von der gemeinen Sprache gefaßt zu werden. Dieses innere Bedürfniß eines stärkeren und höheren Ausdrucks giebt sich immer schon darin deutlich zu erkennen, daß derselbe bei aller Pracht und Fülle doch einfach und wahr bleibt. Wer dagegen sich nur ein oberflächliches Feuer aufschwatzt, und um sich selbst und Andere zu täuschen, erst den Schwung annehmen will, der jenem natürlich ist, der wird auch seinen Ausdruck willkürlich wählen, und mit allem nur erschwinglichen Prunk und Schwulst doch nur Nichtiges sagen. In dieser leeren und hohlen Prahlerei kann es so weit kommen, daß der wahre Enthusiasmus, der sich mäßig und den Dingen angemessen ausdrückt, gar nicht mehr für Enthusiasmus, sondern für eine alltägliche und gemeine Stimmung gehalten wird, und dieses ist wohl der höchste Grad des Verderbens.

Wenn ich so vom Ausdrucke spreche, so wähle ich damit nur die Äußerung, welche am meisten begrenzt ist und am leichtesten erkannt werden kann. Es gehört aber dazu auch der Ausbruch der Gemüthsstimmung in Thaten. Der wahre Enthusiasmus handelt um zum vorgesteckten Ziele zu gelangen, und läßt alle seine Schritte durch diese Absicht leiten. Der falsche handelt um vor sich selbst und Anderen zu prahlen, und indem er sich

anspornt weit über das Ziel hinwegzufliegen, verfehlt er dasselbe gänzlich und stürzt in das Leere und Bodenlose. Sind große Anstrengungen nöthig, so wirft er ruchlos und wild mit vollen Händen weg, was er hat; wird Muth und Kühnheit erfordert, so stürzt er sich blind wüthend und zwecklos in die Gefahr. Dadurch werden die schönsten Kräfte, die den Zweck erreichen konnten, ohne Nutzen verzehrt und aufgeopfert, ja die schönste Gesinnung wird verfälscht und verunedelt.

Eben deshalb ist das zweite Kennzeichen, die praktische Klugheit, untrüglich und allezeit von Natur mit jener Rechtschaffenheit der innern Gesinnung verbunden. Ein thörichtes Prahlen auf den Werth seiner Absichten und ein blindes Vertrauen, daß die gute Sache sich selbst durchkämpfen werde, ohne einer sorgfältigen und bedächtigen Leitung zu bedürfen, faßt nur der Thor, dessen Gesinnung mehr aus Eitelkeit als aus tiefer Ueberzeugung von der Ächtheit seiner Bestrebungen entspringt. Ja es kann so weit gehen mit einer solchen leeren thörichten Anspannung, daß alle vernünftige Ueberlegung und jeder wohl durchdachte Plan verachtet und als Pedanterei verworfen wird. Am liebsten schmücken sich solche Leute mit dem Titel des Genies, da es doch nichts dem Genie mehr Entgegengesetztes geben kann als das Ungeschick solcher Neulinge. Denn Neulinge muß man sie nennen, weil sie, sobald sie die Nothwendigkeit nachzudenken erkennten, bald fühlen würden, wie unzulänglich ihre Kräfte bei den geringsten Anfoderungen an Verstand

und praktisches Geschick seyen. Wenn Unternehmungen mißglücken, die durch solchen blinden Enthusiasmus nicht geleitet, sondern getrieben wurden, so ist die gewöhnliche Redensart die, daß man den Untergang so schöner Kräfte und so hoher Gesinnungen und Ideen bedauert, da man doch vielmehr so etwas als eine Lehre der Erfahrung beherzigen sollte, daß es keinem vergönnt sey durch bloßen Uebermuth etwas Edles zu schaffen und den Namen Gottes zur Eitelkeit zu mißbrauchen.

Nach dieser kurzen und, wie ich denke, ganz natürlichen Darstellung des verkehrten oder vielmehr scheinbaren Enthusiasmus bleibt mir noch eine Bemerkung, um Mißverständniß zu vermeiden, übrig. Diese ganze Ausartung wurde nämlich vorhin abgeleitet von der Eitelkeit, die den Staat auf allgemeine Begriffe und Lehren gründen, oder überhaupt durch bloße sogenannte Ideen wirken will, ohne die Erfahrung zu kennen und anzuwenden. Hiemit meine ich aber keinesweges blos den Fall, daß man etwa ein consequentes, wiewohl von vornher ersonnenes System zur Wirklichkeit bringen wolle. Dieses Bestreben könnte immer von Seiten des durchdachten Systems selbst Achtung verdienen, obgleich der Erfolg auch nach dem, was schon darüber gesagt worden, zu beurtheilen seyn würde. Es ist aber auch dies der seltenste Fall, ja man kann davor beinahe ganz sicher seyn. Denn wer so viel Kraft und Fülle des Geistes hat, ein Ganzes nicht blos mit seinen Gedanken umfassen, sondern auch zu einer gewissen Vollständigkeit

ausarbeiten zu können, der wird schwerlich auf eine ungehörige und verkehrte Anwendung desselben fallen. Weit schlimmer ist es aber mit denen, die sich blos einen matten Umriß von dem, was sie erreichen wollen, in den Kopf gesetzt haben, die sich irgend einen vollkommenern Zustand, den sie sich zum Ziele stecken, träumen, ohne recht zu wissen, wie dieser beschaffen, noch ob und aus welchen Gründen er der vollkommnere seyn würde, und nun auf ein solches Gespenst los arbeitend alle Kräfte verschwenden. Dieser Mangel der wahren Geisteskraft und Einsicht ist mit der Eitelkeit gewöhnlich verbunden, oder vielmehr recht ihre eigenthümliche Quelle.

Wenn man nun alles dies, was über den wahren und verkehrten Enthusiasmus gesagt worden ist, übersieht, so möchte man zweifeln, ob es möglich sey, daß der Mensch in seinen größten Angelegenheiten so sehr von der Wahrheit abweichen könne, und ob nicht schon der bloße Trieb nach dem Großen und Guten hinreichen müsse auf einen besseren Weg zu führen. In der That kann auch der Mensch nicht leicht fehlen, wenn sein Trieb nur von der Sache selbst ausgeht. Es giebt aber leider einen Zustand der Zerstreuung und Verirrung des Sinnes, wo er jede bestimmte Vorstellung seiner höheren Güter verloren hat, und in diesen können selbst ganze Völker gerathen. Dann entsteht eine Sehnsucht, nicht nach einem wirklichen Gute, sondern sogar nach dem Bedürfniß einer Sache, woran sich das Herz hängen könne; nicht das vorgesteckte Ziel treibt da, sondern das unglück-

liche Gefühl der inneren Leere. Nur daher kann es kommen, daß man immerfort sich selbst verdammt, und, um sich zu bessern, doch wieder in den leeren Dunst greift, wie ein Liederlicher, der durch den leeren Vorsatz sich zu bessern in sentimentale Narrheit verfällt. Um sich das erhebende Gefühl seiner eigenen Menschenwürde wieder zu verschaffen, schwatzt man sich selbst erst eine erkünstelte Begeisterung auf. Das Vorbild dazu wird nicht in der Gegenwart und nicht in der nächsten Vergangenheit gesucht, weil man diese für durchaus verschlechtert und verdammlich hält, sondern wo möglich in der ältesten Vorzeit, deren Sagen in idealerm Glanze zu uns herüberschimmern, in der sich aber der Entfernung wegen gar kein Punct findet, an welchen wir unsere eigene Gedankenreihe und Thätigkeit anknüpfen könnten, wie noch neulich sehr pathetisch die Litthauer von einer öffentlichen Behörde an die Thaten der alten Hellenen erinnert wurden. So bewährt sich auch hier die bekannte Sitte der Eitelkeit, daß sie immer das nachzumachen strebt, wozu sie am wenigsten Geschick hat und was ihr das fremdeste ist.

Zweiter Brief.

Verehrter Freund!

Man wird in heutigen Zeiten zuweilen an sich selbst irre und fürchtet, während man die Andern tadelt, selbst auf dem unrechten Wege zu seyn. So rührt auch mich das Gewissen, wenn ich bedenke, daß so viele der Edelsten und Besten die Sachen ganz anders ansehen als

ich, und ich fange an zu fürchten, daß ich wohl dem Enthusiasmus, den ich den falschen nenne, zu viel thun und ihn selbst zu kalt behandeln möchte. Gegen solche Anwandlungen ist nichts heilsamer, als eine genaue und tüchtige Betrachtung der Sache, worauf es ankommt. Lassen Sie uns also kurz betrachten, in welchen Gestalten sich der Enthusiasmus für Staat und Vaterland offenbaren kann; dann werden wir am besten dem verkehrten und ausgearteten oder vielmehr scheinbaren seine Stelle anweisen können.

Am meisten pflegen uns anzulocken und zu entzücken die Geschichten jugendlicher Völker, die nur noch in ganz einfachen Verhältnissen befangen, wie durch einen höhern Anhauch beseelt sich erheben, und ganz angefüllt von religiöser und poetischer Begeisterung sich selbst einen Staat gründen und nach außen die kühnsten und bewundernswürdigsten Kriegsthaten vollenden. Dieses sind eigentlich die goldenen Zeiten des Enthusiasmus, und die Gestalten derselben tragen wir mit Recht in unseren Herzen als Ideale an welchen wir uns das Bewußtseyn eines göttlichen Wirkens und Treibens in der Welt gegenwärtig erhalten und unser eigenes Feuer entzünden. Sie sind der beste Beweis der Wahrheit, daß der Mensch niemals nöthig gehabt sich aus einem thierischen und ganz rohen Zustande zum Gebrauch seiner Vernunft vorzuarbeiten, sondern daß er vielmehr schon beim Anfang seiner Laufbahn von einem höhern Feuer beseelt gewesen seyn müsse.

(Das übrige fehlt.)

VII.

Über den Ernst in der Ansicht und dem Studium der Kunst.

(1811, den 3. August gehalten.)

Die heutige Feier, die uns diesmal doppelt werth seyn muß, indem sie nach Tagen des innigen Schmerzes unsern Blick zuerst wieder erhebt, forderte einen eben so erhabenen als erfreulichen Gegenstand unserer Betrachtung. Möge es mir denn gelingen von der Kunst, welche die Trauer erheitert und die Freude zu hohem Ernste adelt, dieses Tages nicht ganz unwürdig zu reden. Um seiner diesmal zwiefachen Würde zu entsprechen, wende ich meine Rede auf die hohe Bedeutung und die Heiligkeit der Kunst, und auf den ernsten und strengen Sinn, mit welchem sie allein ausgeübt und genossen seyn will.

Wem nur einmal der innere Sinn sich zur wahren Anschauung des Schönen aufgeschlossen hat, dem wird unmittelbar durch ein unwillkürliches hinreißendes Gefühl

eine ganz neue und eigenthümliche Herrlichkeit kund gegeben. Schon dieses bloße Gefühl lehrt den Unverdorbenen, daß er hier nicht von sinnlichen Reizen so über sich selbst erhoben werde. Und doch ist es auch nicht der reine Trieb nach Erkenntniß oder irgend ein anderes, unendliches und nie ganz befriedigtes Streben, das in ihm erregt wird. Vielmehr fühlt er sich zugleich zum Unendlichen erhoben, und doch befriedigt und vollkommen beruhigt. Es ist eben etwas Reineres und Höheres als die gewöhnliche Natur, das Innere und Wesentliche der Dinge, was ihm hier selbst gegenwärtig und verwirklicht entgegentritt. Diese ungetrennte Vereinigung eines Wesens aus einer höheren vollkommnern Welt und der Erscheinung desselben in dem wirklich uns umgebenden Kreise der uns befreundeten endlichen Dinge ist die einzig wahre Natur des Schönen. Denn inwiefern die Dinge dem Laufe der Natur und ihren Entwickelungen angehören, stimmen sie zwar mit sich selbst und andern aufs bewundernswürdigste überein; als organische Leiber führen sie selbst ein unabhängiges und für sich abgesondertes Leben; aber immer bleiben sie in der unendlichen Kette endlicher Verknüpfungen befangen, und dadurch mangelhaft, bedürftig und durch anderes Endliche bedingt. Ein in sich selbst begründetes und vollendetes Wesen können sie in ihrer blos natürlichen Beschaffenheit nicht darstellen. Der schöne Körper dagegen deutet hin auf das vollkommene Urbild seiner Gestalt, welches er in seiner eigenen zeitlichen Erscheinung ausdrückt. Auf der andern Seite strebt

der Sittliche oder Religiöse eine vollkommene Idee in dem Stoffe der Wirklichkeit zum Leben zu bringen, aber das Unvollkommene und Zeitliche wirkt ihm ins Unendliche entgegen, und sein Verdienst besteht gerade in dem fortwährenden Kampfe gegen dasselbe. In dem schönen Leben aber versöhnt sich jene höhere Sehnsucht mit dem endlichen Stoffe, und erscheint durch ihn als befriedigt in der Wirklichkeit selbst. Nur in dem Schönen ist Form und Wesen eins und gleich gegenwärtig, nur in ihm die Erscheinung selbst vollendet und ihr Urbild in sich ausdrückend, und so auf eine wunderbare Weise im einzelnen Wesen seine allgemeine Idee, im Wechselnden das Beständige, im Zeitlichen das Ewige zur Wirklichkeit gekommen. Darum ist in jeder schönen Gestalt, wie Cicero sagt, etwas Unendliches und Unermeßliches, das nicht ergründet werden kann. Darum stammt sie in Wahrheit aus einer anderen Welt, und Platon stellt so wahr als schön das Anschauen des Schönen dar als eine Wiedererinnerung dessen, was die Seele in ihrem ewigen Vaterlande, vor ihrem Eintritt in die Zeitlichkeit geschaut hat. „Wer dort vieles schaute," sagt er, „wenn der hier ein Antlitz oder die Gestalt eines Leibes erblickt, welche das ewige Schöne wohl nachahmt, so schaudert er zuerst und es kommt etwas über ihn von der Furcht, die er damals bei den Göttern empfand; dann sie länger betrachtend, verehrt er sie wie einen Gott, und fürchtete er nicht den zu großen Schein des Wahnsinns, so würde er dem Schönen wie einem Götterbilde opfern."

Wunderbar sind uns also auch jene seltnen, beglückten Menschen, denen es gegeben ward, mit freier Thätigkeit den Stoff, den die Natur darbietet, durch die höchsten Ideen zu beseelen und ihn so aus seinen bedingten Verhältnissen zu jener Darstellung des Urbilds zu erheben, welche wir Künstler nennen. Sie allein unter allen Menschen vermögen es mit Freiheit Werke hervorzubringen, die ihre Nothwendigkeit und Vollendung in sich selbst tragen. Die Seele des Künstlers selbst muß schön seyn, denn in ihr ist das ewige Urbild, das er nicht schaffen kann, und das Werk, das er mit Fleiß und Besonnenheit im vergänglichen Stoffe hervorbringt, eins und dasselbe. Unbewußtes nothwendiges Entstehen und bewußtes freies Handeln sind in ihm ungetrennt. Der begeisternde ergreifende Trieb, der in das Unendliche führt, und die bedachtsame überlegte Klugheit in der Ausführung durchdringen sich in ihm gegenseitig zur vollkommenen Einheit. Und diese Einheit des Triebes und Bewußtseyns verdient allein den Namen des künstlerischen Genies. Daraus allein entsteht die wunderbare und dem Verstande unerklärliche Erscheinung, daß scheinbar trunkener Wahnsinn mit der klarsten Besonnenheit und dem mühsamsten Fleiße handelt.

Nichts kann aber wohl ernster und heiliger die Betrachtung derjenigen auffodern, welche überall die Wahrheit und die vollkommene Erkenntniß zu suchen bestimmt sind, als eine solche geheimnißvolle Offenbarung des Höchsten in der zeitlichen Welt. Von keinem spielenden Ge-

nüsse oder reizenden Schmucke des Lebens kann hier die Rede seyn, sondern nur von einer heiligen und strengen Veredelung desselben. Wenn niemand so sehr in sinnlicher Zerstreuung versunken seyn kann, daß er gänzlich der Religion und der Verbindung mit Gott entsagte, so darf auch niemand der erhabenen Würde der Kunst widerstreben, welche uns das Göttliche in seiner wirklichen Erscheinung vergegenwärtigt. Sie fließt ja mit der Religion aus einer und derselben Quelle, aus der göttlichen Idee, und nicht Unrecht hatte Johann Boccaccio, wenn er in der Sprache seines Zeitalters die Kunst nur eine andere Art der Theologie nannte. Nur verschiedene Richtungen nehmen sie zu gleicher Heiligung. Die Religion treibt uns theils durch die Liebe zu dem Ewigen freudig das Zeitliche und Mangelhafte aufzuopfern, um zu jenem woher wir stammen, zurückzukehren, theils stärkt sie uns durch das volle Bewußtseyn des höheren Ursprungs und der höheren Hülfe, das Zeitliche, das unser reineres Wesen trübt, zu bekämpfen und nach jenem zu gestalten. Die Kunst aber zeigt uns auch in dem Zeitlichen selbst die vollkommene Gegenwart des Höchsten; sie adelt dieses Zeitliche und heiligt so schon unser irdisches Leben. Nur durch sie ist die Übereinstimmung und Versöhnung unseres höheren und irdischen Theils als wirklich gegenwärtig vollendet. Wenn aber so die Kunst durch ein nothwendiges göttliches Gesetz dieses Leben reinigen soll, so kann es auch ohne sie nicht mit wahrer Würde geführt werden, und nicht allein roh und ungebildet, son-

dern unerlaubt und den höchsten Gesetzen zuwider würde der handeln, der sich gegen ihre heiligende Einwirkung empörte. Es gehört daher zu den höchsten Pflichten derjenigen, die zur Erhaltung und Erhöhung wahrer Erkenntniß und Bildung berufen sind, mit dem strengsten Eifer das Wesen der Kunst zu erforschen, die Gemüther der Menge für ihre Wirkungen in dem wahren Sinne zu öffnen, und sie selbst rein und ächt zu erhalten. Es gehört zu den Pflichten eines jeden, der des höheren Lebens theilhaftig werden soll, sich von dem Schönen und der Kunst eine tiefer eindringende Erkenntniß zu verschaffen, sie mit der gebührenden Ehrfurcht zu betrachten und, so weit es ihm vergönnt ist, sie mit heiliger Scheu und ihrer Würde gemäß zu üben.

Wie aber dazu nicht blos eine flüchtige Neigung oder selbst eine glückliche, aber ungebildete Naturanlage erfordert werde, sondern auch bei der wahrsten und kräftigsten Sehnsucht noch eifrige Anstrengung und treuer Fleiß, das ergiebt sich schon aus dem ganzen Wesen der Kunst. Zwiefach sind die Bemühungen, deren der Künstler und der würdige Beschauer seiner Werke bedarf. Erstlich müssen sie zur reinen Empfängniß der Idee die Seele bereiten und sodann die Mittel erforschen, wodurch diese in dem Stoffe dargestellt wird. Denn niemand ist so begünstigt, daß er ganz mühlos sich dem Staube der gemeinen Verhältnisse entschwingen könnte. Kraft und Beständigkeit gehört dazu, das Gemüth von dem Gewimmel kleinlicher Bedürfnisse so zu reinigen, daß jenes

innere ewige Licht der Ideen in ihm frei hervorstrahlen könne. „Vor die Tugend,“ sagt Hesiodos, „setzten den Schweiß die unsterblichen Götter,“ und eben so, fügen wir hinzu, vor die Kunst und die würdige Erkenntniß des Schönen. Ist aber die Idee gefaßt, so ist sie darum noch nicht dargestellt und es bleibt noch der Rückweg in die äußere Erscheinung, wozu die Mittel wohl erforscht, überlegt und mit Fertigkeit angewandt seyn wollen. Alle diese Schwierigkeiten kann nur die vollkommene und sich selbst aufopfernde Begeisterung für das Ewige überwinden, welche allein das Wesen der Kunst ist. Diese heilige Richtung allein, in welcher sich Ewiges und Zeitliches durchdringt, giebt den wahren Erfolg. Niemand braucht wohl erinnert zu werden, wie eine solche Richtung überhaupt das Einzige ist, was den Menschen adelt, und dagegen die entgegengesetzte, die in das Zeitliche, in das Persönliche versinkt, mit der Selbstsucht und Engherzigkeit alles übrige Schlechte hervorbringt.

Für den, welcher sich bemüht mit diesen Ideen die Schicksale der Kunst durch die Zeiten zu verfolgen, enthüllen sich bald gewisse Kennzeichen, woran sich ihr wahrer Geist von seinem Scheinbilde unterscheiden läßt. Jener Ernst und jene Strenge in dem Streben nach der Idee sowohl als in der Ausführung ist das erste davon. Die wahren Künstler gaben ihre Persönlichkeit ganz dem Schönen hin, sie behielten keinen Theil ihrer selbst für sich zurück, den sie ihm nicht freudig opferten. Ihnen war die Kunst nicht selbstsüchtiger Genuß, sondern mehr

ein Dulden unter der göttlichen Übermacht. Sie erlitten, wie die Alten in ihrem wahren und kräftigen Ausdrucke zu sagen pflegten, sie erlitten die Gewalt der Gottheit. So ward denn die Person des Künstlers, insofern sie den gemeinen Verhältnissen angehört, vor dem Schönen vernichtet; nur um dieses war es ihm zu thun, nicht um sein eigenes Gefühl dabei, welches so ganz in das Werk überging, daß es nicht davon geschieden werden konnte. Nicht deshalb ward das Werk gebildet, um von dem Geiste des Künstlers zu zeugen und ihn zu schmücken, sondern allein um sein selbst willen. So war ihm die Begeisterung oft ein harter Kampf, den er mit der entsagenden Aufopferung bestehen mußte, welche alles wahrhaft Große und Gute erfordert. Der begeisterungsvolle Dante, dessen Kraft und Fülle der Phantasie nicht wieder erreicht worden ist, sagt in seinem großen Gedichte selbst in seiner strengen Sprache: dies Werk habe ihn auf viele Jahre mager gemacht. Und wie oft haben die höchsten Geister, wie Raphael und Mozart, in diesem Kampfe der Begeisterung in der Blüthe ihrer Jahre ihr Leben zerstört! Mehr oder weniger muß aber auch der Betrachter des Kunstwerks an diesem Streite Antheil nehmen, sich seiner gemeinen Persönlichkeit entäußern, alles Selbstsüchtige opfern, mit einem Worte ganz fühlen, daß es hier vollkommener Ernst sey.

Das zweite Zeichen, woran man eine durchgedrungene Bildung für die Kunst erkennt, ist die Besonnenheit. Diese gründet sich nur auf die Frucht eines voll-

endeten Strebens nach der Idee, die in einer gewissen Vertraulichkeit mit dem Schönen besteht, welche es allenthalben zu finden und zu erkennen weiß, und es als das wahre Element des Lebens ansieht. Denn das ist ja recht das Unterscheidende am Schönen, daß es ganz in unserer wirklichen Welt einheimisch wird. Von dem vertrauten Freunde desselben hören wir keine hochtrabenden Reden der Bewunderung, keine Blumenworte, womit der Rohe und Neuling es erst zu schmücken meint. Wie dem Reinen alles rein ist, so, kann man sagen, macht der wahrhaft schöne Geist alles schön. Darum thut er auch nicht vornehm mit dieser vertraulichen Bekanntschaft, die ihm so natürlich ist. Aus ihr allein entspringt aber die Besonnenheit und Ruhe, die ihn bei der Wahl und Anwendung der Kunstmittel begleitet, die, weit entfernt Kälte zu seyn, nur der vollen Begeisterung möglich und das schönste Zeugniß derselben ist. Der gewaltige Michel Angelo, dessen Phantasie sich bis zum Weltgerichte verstieg, vermochte durch nüchterne Anweisung selbst die mechanische Thätigkeit fremder Hände zum Zwecke der Kunst zu leiten. Vasari erzählt von ihm, daß er einst zweien gemeinen Arbeitern seiner Werkstatt einen Stein gegeben, und sie durch fortgesetzte Angaben, wo und wie sie meisseln sollten, dahin gebracht habe, unbewußt eine schöne Figur zu vollenden, über deren Entstehung sie selbst in die größte Verwunderung geriethen.

Diese beiden Kennzeichen des ächten Künstlers tragen gemeinschaftlich die dritte unterscheidende Eigenschaft

desselben in sich, die hohe und großartige Gesinnung, womit er selbst wieder über das Schöne, so vollkommen es auch in der Wirklichkeit erscheinen möge, zu dessen höchstem Urquell sich erhebt und gleichsam spielend über sein eigenes, immer doch nur endliches Streben zu lächeln vermag. Oftmals erregt es Verwunderung, wie gerade die höchsten Geister ihre eigene Kunst, der sie die Bemühung ihres ganzen Lebens geopfert haben, wie ein Spiel behandeln, ja wie aus einem höheren Orte darauf herabzublicken scheinen. Petrarca, eben so reizend als tief und ernst in seinen unsterblichen Werken, wendet sich in vielen seiner letzten Gedichte von jener Laura, die er zu aller Herrlichkeit des Ideals erhoben hatte, wieder zurück zu jener Jungfrau, die, wie er singt, mit Sonnenglanz bekleidet ist, und zu der ewigen Schönheit. Leonardo da Vinci, einer der heiligsten Maler Italiens, giebt in einem uns aufbewahrten Sonette die Kunst, die er zu seinem Herrscher im Leben gemacht habe, der Zeitlichkeit zurück und bereitet sich zum Anschauen des Ewigen. So, nachdem diese höheren Geister durch die Kunst die irdische Welt mit sich versöhnt und ihr den Abdruck des Ideals geschenkt hatten, schwangen sie sich befriedigt wider auf zu den Gegenden, woher sie gekommen waren. Aber diese rührende Entsagung und dieser erhabene Blick auf das Vergängliche an dem irdischen Schönen ist nur dem mit vollem Rechte vergönnt, der es so ganz in seinem höchsten Sinne erkannt und geschaffen hatte, wie diese ewig ruhmwürdigen Fürsten der Künstler.

Mit diesen wenigen Zügen suchte ich zu erinnern, wie sich das wahre Leben für die Kunst beweist, und wie alles Göttliche und Heilige darin deutlich wirkt und erkannt wird. Nicht immer hat sich aber dieser edle und wahrhafte Sinn erhalten. Oft hat er fast allgemeiner Rohheit und Stumpfheit der Gemüther Platz gemacht und oft auch, was beinahe noch schlimmer ist, einer verderbten und verzärtelten Spielerei, welche für unsern gegenwärtigen Zweck um so sorgfältiger aufgedeckt und in ihrer wahren Gestalt dargestellt werden muß, da sie sich mit dem Scheine der Kunst und des Schönen ziert. Dieser Geist kann nur da entstehen, wo die Seelen ganz in das Zeitliche, in die gemeinen Verhältnisse, in ihre enge Persönlichkeit versunken sind, wo sie, von dem Ewigen ab, die entgegenstehende Richtung nach selbstsüchtigem Genusse und eitlem Putze genommen haben. Da ist es mit dem Höchsten nicht mehr Ernst; nur Namen und Zeichen aus einer andern Welt sind noch übrig geblieben für Dinge die nicht mehr in Wahrheit zu finden sind, und werden entheiligt, um das Schwächste und niedrigste Scheinleben aufzuputzen. Nur um ihre Persönlichkeit ist es der kalten Eigenliebe solcher falschen Propheten zu thun; der Eigendünkel ist ihre Begeisterung; in ihren rohen Neigungen, die sie Naturanlagen nennen, glauben sie alles zu besitzen, was die Kunst verlangen kann, uneingedenk dessen, daß der Einzelne nichts ist ohne seinen ewigen Ursprung und ohne das lebhafteste, sich ganz hingebende Bewußtseyn desselben.

Aus solchem Dünkel nun entstehen uns in der Kunst die fälschlich sogenannten schönen Geister, die, wie Horaz sagt, auf einem Fuße stehend, in scheinbar genialischer Flüchtigkeit unvergängliche Werke hervorzubringen meinen. Statt jener edlen Anstrengung der wahren Künstler prangen sie mit ihrer Leichtigkeit und rühmen sich aus angeborener Trefflichkeit, das Schöne nur aus sich hervorzuschütten. Leicht aber freilich wie sie selbst, werden auch ihre Werke leer von dem inneren Lichte aus der andern Welt, zu welchem sich der wahre Künstler auf dornigem Pfade, mit aller Anstrengung seiner sterblichen Natur, den Zugang hat erkämpfen müssen. Dieses Wesentliche, das nicht aus der irdischen Welt genommen werden kann, wollen sie ersetzen durch die Pracht der Worte, oder den Reiz der Formen, oder den Glanz der Farben, oder die Schmeichelei der Töne, die sie nach Gutdünken und Willkür aufraffen und zu ihren Scheinbildern zusammenfügen. Daher jene Frechheit, mit der sie ohne Scheu das Erhabenste herabziehen in ihr eigenes enges Maß und es ohne Würde auszusprechen, zu malen, zu bilden, zu singen wagen. Auf solche Weise mißbrauchen sie die Formen, welche nur dem Heiligsten und Höchsten aufbewahrt bleiben sollten, zum Ausdruck ihrer eigenen Kleinheit. Und dies ist wohl ohne Zweifel das Abscheulichste, wenn selbst die höchsten Ideen, die Leitsterne des Lebens in den Staub geworfen und von den Mißverstehenden zur Gemeinheit gestempelt werden. Denn nicht nur an sich nichtig und des wahren Sinnes ent-

blößt sind solche Traumbilder, sondern, indem sie der Menge für das Schöne Falsches unterschieben, vertilgen sie auch noch die natürliche Empfänglichkeit, die man voraussetzen könnte, und berauben die Menschen so gänzlich des Magnets, der ihnen noch, wenn auch in der Ferne, den wahren Pol andeuten könnte.

Wie aber der wahrhaft Gebildete in steter gemüthlicher Bekanntschaft mit dem Schönen lebt, so erkennt man recht die Rohheit und das hohle Wesen dieser Verfälscher in dem überflüssiigen Gepränge, das sie zu häufen pflegen. Sie können nicht genug sich verwundern, ausrufen, entzückt seyn und vertilgen selbst alle Kraft einer wahren und besonnenen Sprache, um das zu erheben, was solcher Erhebung nicht bedürfte, wenn es nur das wahre Schöne wäre. Als Künstler verschwenden sie die edelsten und bedeutendsten Mittel der Kunst und erniedrigen diese Mittel, die schon an sich für herrlich und groß erkannt werden sollten, zum leeren Flitterputze. Dieser ungebildete Ueberfluß giebt sich leicht kund in der schwülstigen und blümenreichen Sprache der Dichter, in der üppigen und gesuchten Zierlichkeit der Maler und Bildhauer, in der oberflächlichen sinnlichen Wollust der Tonkünstler. Eben dahin gehört es, wenn sie glauben eine besondere Erhabenheit erzwingen zu müssen, um das Schöne erst zu seiner Würde zu erheben. Hinter dem angenommenen mystischen Tiefsinn der überschwenglichen Bedeutsamkeit, die sie erstreben, liegt meistens jener Eigendünkel verborgen, der unverständlich und unergründ=

lich scheinen will, um allein im Besitze des Schönen zu bleiben und sich selbst damit zu verherrlichen.

Noch mehr aber fehlt diesen jene Frömmigkeit, die sich selbst wieder über die Kunst erhebt, und so verfehlt das Schöne bei ihnen gerade seine erhabenste Wirkung, das Leben zu heiligen. Und es ist dies eine nothwendige Folge dieser ganzen Art und Weise, welche die Kunst losreißt von ihrem ewigen Stamme und ganz in das Irdische verpflanzt. Da wird sie nicht allein unheilig, sondern frevelhaft und empörerisch und lehnt sich gegen ihren eigenen Ursprung auf. Der Einzelne, statt sich selbst aufzuopfern und hinzugeben dem Göttlichen, will es von seinem eignen beschränkten Daseyn aus beherrschen und bilden. Wie die wahre Kunst am schönsten zur religiösen Entsagung ihrer selbst und wie vielmehr aller übrigen Endlichkeit zurückleitet, so ist diese falsche recht gefährlich für religiöse Gesinnung. Da sie auch das Höchste in dem blos irdischen Leben finden will, so führt sie vollends in vergänglichen Genuß und Eitelkeit und in den Eigendünkel, welcher, abgewandt vom Ewigen, sich selbst genügen will, und der auch, nach den Sagen der Religion, der Ursprung der Sünde ist.

Eine solche entartete Stimmung für die Kunst erzeugt endlich auch das unselige Geschlecht der sogenannten Kunstliebhaber oder Dilettanten. Mit diesem freilich angemaßten Namen bezeichnen sich nur allzuhäufig diejenigen, welche alle Früchte der Kunst genießen und mit stolzem Ansehen schätzen wollen, ohne auch nur den ge-

ringsten Theil der treuen und fleißigen Arbeit zu übernehmen, die nicht blos erfordert wird, um diese Früchte hervorzubringen, sondern auch um sie einzusammeln. Um aber über diesen Gegenstand, der mir von besonderer Wichtigkeit zu seyn scheint, nicht mißverstanden zu werden, muß ich mich darüber etwas näher erklären. Denn ein falscher Eifer wäre es sicherlich, wenn man verlangen wollte, jeder der die Kunst genießen und von ihr mitsprechen will, solle sich ganz und ungetheilt in sie versenken und alles Andere darüber vergessen. So würden wir ihr nur ein kleines Gebiet absondern und sie blos auf die eigentlichen Künstler beschränken, diesen aber gänzlich die Beschauer rauben, für welche sie arbeiten. Ja wir würden uns selbst widersprechen, wenn wir vorher behauptet haben, die Kunst sey ein Gemeingut der Menschheit und ihr durch ein allgemeines und nothwendiges Gesetz gegeben. Aber eben deswegen müssen wir gerade verlangen, daß sich jeder ernstlich um die wahre Kunst bemühe, die nicht mit den gemeinen Sinnen erfaßt werden kann. Die vollständige selbstentdeckende Kenntniß der religiösen Wahrheiten überlassen wir den Theologen, von jedem Menschen aber verlangen wir, daß er, um religiös zu leben, selbst über ihre Lehren denke und sie auf diese Weise in sein Eigenthum verwandle. So vertrauen wir das erschöpfende und fortbildende Studium des Staates und Rechtes denen, welche dazu geordnet sind, beides zu schaffen und besonders darüber zu wachen; aber ein jeder ist verpflichtet, um für Staat und Recht zu

leben, sich sowohl die allgemeinen Begriffe davon, als die Grundgesetze des Landes mit Ernst und Eifer anzueignen. Warum soll denn die Kunst, die nicht schlechteren Werth hat, durch bloßes Herumtappen erkannt werden, und zu ihrem Genusse die unbestimmt herumschweifende Lust auch zugleich die Kraft ertheilen? Wer andere Dinge, die er nicht versteht, treiben oder davon sprechen will, wird verlacht; nur in der Kunst soll jeder stümpern, über sie jeder nach seinem gemeinen Verstande urtheilen dürfen.

Der wahre Grund davon ist, daß diese sogenannten Kunstliebhaber das Schöne, das nur für sich Zweck seyn sollte, erniedrigen zum Mittel, sey es zum oberflächlichen, eigensüchtigen Genusse, oder zur Zierde ihrer Eitelkeit. Wie jenen falschen Künstlern, deren Genossen sie sind, ist es ihnen nicht um das Schöne zu thun, sondern um sich selbst, nur pflegen sie noch verderbter zu seyn, da jene doch gezwungen sind etwas ihre Kräfte zu üben und anzustrengen. Von den wahren Verehrern der Kunst stehen sie aber so weit ab wie die Verführer, die nur ihre Lust suchen, von den Liebenden, die sich dem geliebten Gegenstande aufopfern. Der Genuß, dem sie nachstreben, ist unrechtlich, wenn anders kein Genuß rechtlich genannt werden darf, der nicht auf irgend eine Weise erworben oder verdient wird. Sie üben die frechste Anmaßung, wenn sie mit den Fähigkeiten, die ihnen Zufall und gemeines Leben angebildet haben, auf dem Standpunct, wohin sie selbstsüchtige Neigung, Leidenschaft

oder träge Gewohnheit gestellt hat, mit einem Worte, von ihrer gemeinen und engen Welt aus, dreist ihr Urtheil abgeben über Dinge, die in einer ganz andern Welt einheimisch sind. Auf der anderen Seite erkennen sie oft ihre eigene Schlaffheit an, wenn sie freimüthig erklären, sie seyen zufrieden mit ihrer natürlichen Fähigkeit, das Schöne zu erkennen, und können sich nicht zwingen etwas schön zu finden, was nicht unmittelbar ihr ungebildetes Gefühl anspreche. Da hört man von ihnen solche Worte, wie sie z. B. ein französischer Reisender über gewisse Kunstwerke ausspricht: „Das mag wohl schön seyn, aber es geht nicht zum Herzen.“ In ein verwöhntes, in das Kleinliche versunkenes Herz, kann man antworten, mag es freilich nicht gehen, aber eben darum ist es desto schöner, eben darum soll es hineindringen, und du sollst dein Herz so ausbilden und erweitern, daß es hineingehe. Aber darin liegt es ja eben, daß sie wiederum hier von einem Sollen, von einer ernsten Verpflichtung keinen Begriff haben. Und dies ist gerade das Hauptübel, daß sie von dem Großen und Herrlichen sich in ihr eigenes enges Wesen verbannten. Könnte man ihnen nur einmal diese edlere Richtung zeigen, daß sie dieselbe verständen, so würden sie sich selbst unglücklich fühlen und man würde ihnen das Wort des Persius zurufen können: „Sehet die Tugend und seufzt, daß ihr ganz ihr wurdet entfremdet.“

Jedoch dieser schlaffe und matte Dilettantismus ist noch bei weitem nicht so gefährlich wie jener eingebildete. Da steht der eingebildete Kenner gleichsam auf einer er=

habenen Warte, von wo er meint das ganze menschliche Wesen und Treiben mit leichtem Blicke zu übersehen, Ehre und Schmach nach Belieben zuwägt, sich selbst auf diesem Posten unendlich groß fühlt, nicht aber herabsteigt, selbst Hand anzulegen, mitzuwirken, zu genießen und zu leiden. Was durch Lernen, durch viele verunglückte Versuche, durch reiche innere und äußere Erfahrungen, welche erst die Seele dem Künstler wie dem Kenner zubereiten müssen, allein erworben werden kann, das glaubt er schon von selbst im höchsten Maße zu besitzen; und ganz natürlich, denn in seiner kalten Eigenliebe fehlt nicht viel, daß er sich nicht selbst für den Urquell aller dieser Gaben halte.

Dieser ganze Dilettantismus kann in der Kunst nur da ein entscheidendes Übergewicht erhalten, wo überhaupt ein solcher kalter irdischer und hochmüthiger Sinn große Gewalt hat. Denn da jener aus nichts anderem entspringt, als aus dem Abfalle der Seele von den göttlichen Ideen und der daraus erfolgenden Anmaßung, so muß ein so allgemeiner Grund auch weiter ausgebreitete Folgen äußern. Und die Erfahrung giebt es auch, daß diese Erscheinung in der Kunst immer nur eine besondere Äußerung von der allgemeineren Verbreitung eines solchen Geistes ist. Leider giebt es auch Dilettanten in den Wissenschaften, in der Religion, im Staate. Das ist der Dilettantismus in der Wissenschaft, der über alles urtheilt und selbst nichts fördert, der von allem etwas wissen will und nichts so ernstlich, daß er etwas damit

wirkte, der die Philosophie, die Seele aller Wissenschaft, zur geistigen Taschenspielerei zu machen fähig ist. In der Religion gebraucht er die heiligsten Formen, nachdem er den ernsten Geist daraus vertrieben, zum Spielwerk und Putz, oder höchstens, um sich in schlaffen, geistigen Genuß damit zu wiegen. Nichts Werkthätiges, keine Aufopferung bringen sie in dem Dilettanten hervor; die Gebräuche der Kirche sind ihm ein stolzes Gaukelspiel, und ihre mystischen Lehren heuchelt er, um für tiefsinnig und phantasiereich zu gelten. Im Staate weiß er alles besser als die Regierenden, ohne nur das Geringste besser machen zu können oder zu wollen; mit schwülstigen Worten entweiht er die Vaterlandsliebe und alle Tugenden des Bürgers, und keinen Finger will er sich schmerzen lassen, um selbst zu helfen. Systeme bildet er sich in seiner Muße und sinnt sich aus, wie er es haben möchte, ohne die Lage der Dinge, die ernst erforscht seyn will, zu kennen, und wenn er sie erkannt hätte, mit Hand anzulegen. So verläßt zuletzt ein jeder seinen Platz, weil er sich nur den höchsten Standpunct für angemessen hält, und weil alle alles übersehen wollen, thut keiner, was ihm zukäme, um in dieses Ganze einzugreifen, das nur in dem Zusammenwirken geordneter Kräfte bestehen kann. Es ist als wenn in einem Heere jeder einzelne Soldat Feldherr seyn wollte und auch das nur auf dem Papiere.

Daß der Dilettantismus in der Kunst mit diesen anderen Zweigen von demselben Stamm ausgehe, erhellt wohl genug; daß er aber auch vorzüglich das übrige

Verderben mit veranlasse, das zeigt sich selbst in dem unbefangenen Gefühl der Menge. Eine ästhetische Theilnahme, ein ästhetisches Interesse sagt man schon, wo man ein kaltes und thatloses meint. So ist der Name der Aesthetik, welche eine wahre Wissenschaft seyn könnte und sollte, entweiht und für ein oberflächliches und leeres Räsonniren gestempelt. Die schönen Namen der Idee und des Ideals sind in neueren Zeiten zuerst wieder in der Kunst gebraucht worden, aber nach und nach fast ganz zu leeren Schatten abgeschwächt; und je mehr das, worauf sie sich beziehen, aus den Seelen verschwindet, desto mehr sind sie im Umlauf.

Bei dieser allgemeinen Wichtigkeit der Sache ist es wohl des lebendigsten Eifers werth, den Ernst für die Kunst in uns und anderen zu hegen und auszubilden, und wo er ganz verschwunden seyn sollte, ihn wiederherzustellen. Auch darf uns der Muth, ein solches Werk anzugreifen, nicht fehlen unter einem König, der so königlich auf dem schönen Wege vorangeht, den Ernst und den höheren Sinn in allen Formen des Lebens und der Staatsgesellschaft zu erhalten oder darein zurückzuführen. Mit dem heutigen Feste feiern wir zugleich das Fest alles Großen und Schönen. Der König bildet mit unablässiger Thätigkeit an dem Geist und den Formen des Staats; er giebt der Kirche ihre Würde wieder; unter beider heiligem und glücklichem Einflusse wird und muß auch die Kunst von selbst wieder aufblühen. Zwar unsere Königin, welche, selbst die schönste der Frauen, die

Ehrfurcht vor der Schönheit in alle Herzen verbreitete und so schon von der Natur zum Trost und Schutze der Kunst bestimmt war, ist auch zu der ewigen Schönheit zurückgekehrt. Aber sie hat uns das Bild des Schönen, in alle Herzen eingeprägt, hinterlassen, ein Bild, dem wir die heiligsten Opfer unserer Begeisterung und der Kunst darbringen sollen. Möge denn ein neues Leben der Kunst ihr Andenken und ihren segnenden Einfluß unvergänglich erhalten und so zwiefach des allgeliebten Königs Leben lange Jahre hindurch verschönern, wie es der neu belebte Staat verherrlicht, und die geschützte und erhöhte Kirche segnet! —

VIII.

Über Sophokles und die alte Tragödie*).

Übersetzungen von Kunstwerken aus fremden Sprachen haben, außer dem zunächst auffallenden Zwecke, denen, welche nicht im Stande sind diese Werke in ihren Grundsprachen zu lesen, einen neuen Weg zum Genuß und zur Bildung zu eröffnen, wohl noch einen andern, in gewisser Rücksicht höheren, und den sich, wie ich glaube, wenigstens alle Übersetzer aus den alten Sprachen vorsetzen sollten. Der ächte Geist philosophisch-historischer Wissenschaft verlangt nämlich nicht blos Nachrichten von dem Einzelnen, was in vorigen Zeitaltern gethan, gedacht, gebildet worden sey; er strebt vielmehr, als zu seinem letzten Ziele, dahin, das ganze Leben jener Zeitalter selbst zu seiner eigenen unmittelbaren und lebendigen Anschauung zu bringen. Dieses Ziel ist unerreichbar, aber eben deswegen einem unendlichen Streben nothwendig, und die Philologie (wie wir sie von ihrem

*) Vorrede zu Solger's Übersetzung des Sophokles.

wichtigsten Bestandtheil am liebsten nennen wollen) kann sich ihm bis zu zauberhaften Wirkungen nähern, wie noch neulich eine Abhandlung über die Alterthumswissenschaft von einem großen Meister derselben ausgeführt hat. Zu einem solchen Zwecke, der Darstellung eines vollständigen Lebens in seiner wirklichen Erscheinung, muß sich die unermüdlichste Durchforschung des Einzelnen mit dem belebenden Geiste des Allgemeinen auf das innigste vereinigen. Diese Wiederbelebung muß auf alle mögliche Arten und unter allen möglichen Formen versucht werden, zuvörderst in historischen Entwickelungen, dann aber auch in sich annähernden Nachbildungen, wozu dann auch solche Copieen der Kunstwerke selbst gehören werden, in welchen Allgemeines und Einzelnes in der innigsten Einheit und so streng wie möglich wieder dargestellt werden. Leicht könnte man dieses so mißverstehen, als sollte eine solche Wiederbelebung eine Erneuerung der Kunst für die jetzige Zeit, etwa die Herbeiführung eines neuen Kunstalters nach ehemaligen Mustern seyn. In die Sorge für das Weiterschreiten der Welt möchte aber wohl unser bewußter Wille nicht weit eingreifen können, und uns leicht unter der Hand nach höheren Gesetzen etwas ganz anderes entstehen, als wir machen wollten. Die Würde, welche hier den gedachten Copieen versichert werden soll, ist also eine rein wissenschaftliche; sie sollen uns das Vergangene vollkommen darstellen: uns dazu helfen, es wieder mitzudurchleben, und wenn wir es so recht durchdrungen haben, welches

der Wissenschaft letzter Zweck an sich seyn muß, so wird das schon mitbeitragen, uns eine allseitige harmonische Durchbildung zu ertheilen, welche sich auch in der Gegenwart, und zwar ohne Nachahmung, auf eigenthümliche Weise wird äußern müssen.

Zu diesen Copieen gehören denn auch die Übersetzungen, deren Zweck also seyn muß, ein altes Kunstwerk, so wie es im Alterthum selbst in allen seinen Beziehungen zu seiner Zeit da war, uns durch unser eigenthümliches Organ wieder zur lebendigen Anschauung bringen zu helfen. Auf der einen Seite scheine ich hiedurch die Übersetzungen in ihrem Range zu beeinträchtigen, indem ich sie des Namens von Kunstwerken beraube, und dies ist allerdings der Fall. Denn die Schöpfung aus Nichts, die Erzeugung des Stoffes selbst, die Darstellung aus der innersten Eigenthümlichkeit des Gemüths heraus, welches alles zum Kunstwerk nothwendig ist, darf und kann hier nicht seyn. Es ist hier mehr eine gelehrte als künstlerische Wirksamkeit; welche Ansicht gewiß nicht auffallen würde, wenn man gewohnter wäre das Wesen der Gelehrsamkeit eben so sehr in die geistige Wiedergebärung eines Ganzen, als in die Sammlung des Einzelnen zu setzen. Für den Künstler kann eine solche Übersetzung fast nur Studium seyn zur Übung und Stärkung für künftige eigene Werke. Auf der andern Seite scheint mir aber die Würde der Übersetzungen als wissenschaftlicher Werke hier sehr gehoben worden zu seyn. Denn wenn man bedenkt, welche mühsame Zergliederung des

Einzelnen ihnen vorhergehen, und wie nachher diese zerlegten Glieder ein Geist wieder bewegen muß, der dem ursprünglich inwohnenden nicht unähnlich sey, dann erkennt man leicht, daß man sich hier den höchsten wissenschaftlichen Forderungen nähert.

Eben diese hohe Ansicht aber muß auch die Wiederholung der Versuche an denselben Werken entschuldigen. Es soll hier nichts Neues, nichts Ganzes und Bleibendes hingestellt; es soll vielmehr ein Versuch zur Lösung einer unendlichen Aufgabe gemacht werden. So können viele Arbeiten neben einander bestehen; dem einen wird es hierin, dem andern darin besser gelingen, und bei noch so geringen Ansprüchen auf einen hohen Grad von Vollkommenheit wird jede nicht ganz thöricht unternommene Bestrebung immer hierin oder darin eine Art von Werth behalten. Diese Betrachtung giebt mir den Muth und, wie ich glaube, auch das Recht, zu einer Zeit, wo mehrere Uebersetzungen des Sophokles erschienen sind und vielleicht noch erscheinen werden, auch mit einer solchen hervorzutreten. Sie entstand aus dem Begehren, mir den Geist der griechischen Tragiker recht lebhaft zu vergegenwärtigen, und ich wünsche, daß sie auch bei andern zu diesem Zwecke etwas beitragen möge. Ich würde nicht gewagt haben meinen Beurtheilern durch das Obige die Waffen selbst gegen mich zu schärfen, wenn ich nicht aufrichtig erklären könnte, daß ich mein Werk nur als eine gute Stufe zum Weiterschreiten anerkannt zu sehen wünsche, sie möge nun im Ganzen so niedrig zu stehen

kommen, als sie wolle. Die Grundsätze, wonach es unternommen wurde, bedürfen nun wohl kaum noch einer weiteren Auseinandersetzung und werden hoffentlich noch deutlicher aus dem Folgenden erhellen.

Herder in seinen Fragmenten zur deutschen Literatur *) scheint ein solches Ziel der Übersetzungen, wie ich es oben auszudrücken suchte, im Sinne gehabt zu haben. Zur Vollendung eines solchen Werkes verlangt er aber auch noch eine Einleitung, welche den Standpunct des Ganzen historisch und philosophisch entwickle. Ohne die Anmaßung, seinen großen Forderungen Genüge leisten zu wollen, glaube ich doch auch hiezu das Meinige mit Wenigem beitragen zu müssen, zumal da ich sehe, daß man dieses fast überall ganz übergeht, der einzige Übersetzer des Sophokles aber, der etwas der Art versucht hat, in abenteuerliche Ausschweifungen gerathen ist. Es sey mir daher erlaubt, hier ganz kurz im Allgemeinen über den Sophokles und seine Nachbildung zu sprechen, und sodann auch etwas über seine äußeren Formen hinzuzufügen, als worüber man, bei dem jetzt allgemein erwachten Studium der alten Metrik, wohl etwas von mir möchte verlangen können.

Man kann, wie es mir scheint, jetzt, ohne den Schein gesuchter Paradoxie, mit dem Satze anfangen: das athenische Drama sey überhaupt der Gipfel aller poetischen

*) In dem Abschnitte von der griechischen Literatur in Deutschland; zweite Samml. S. 57 u. f. neue Ausgabe.

Kunst der Griechen. Der nach der Periode der atheni=schen Dramatiker sehr schnell zunehmende Verfall zeigt sich nur zu deutlich. Vor ihr her aber gehen die Zeital=ter der epischen und lyrischen Poesie; denn die didakti=schen Werke jener früheren Zeit fallen entweder mit un=ter eine dieser beiden Abtheilungen, oder gehören mehr der Philosophie als der Poesie an. Nun sind schon für den ersten Anblick im Drama der epische und lyrische Bestandtheil auf das innigste zum lebendigen Ganzen vereinigt, und schon dies ist ein Zeichen höherer Vollen=dung. Versuchen wir jedoch noch mehr in das Innere dieser Vereinigung einzudringen!

Das Eine und allgemeine Wesen der Welt *) stellt sich selbst dar in einer unendlichen Mannichfaltigkeit und Vielheit. Dieses lehrt einen jeden schon die alltägliche Wahrnehmung des Mannichfaltigen, verbunden mit dem tief in der menschlichen Natur gegründeten, nicht zu über=täubenden Glauben an eine innere Einheit ebendesselben. So entstehen uns zwei Welten, die Welt des Einen und Allgemeinen, und die Welt des Mannichfaltigen und Vie=len, von welchen aber, da sie ihrem Wesen nach Eins sind, eine jede die andere ganz in sich tragen muß. Jedes Einzelne also aus der Vielheit muß das Wesen des Gan=zen und Allgemeinen in sich tragen, denn sonst könnte

*) Es versteht sich von selbst, daß hier nicht demonstrirt wird, also viele Mittelglieder wegfallen, wie auch, daß alles auf einen ganz besondern Zweck hinausgeht.

es auf keine Weise zu dem Einen gehören; und insofern es dieses Wesen des Ganzen als ein Einzelnes an sich selbst ausdrückt, nennen wir es schön. Nichts desto weniger bleibt es ein Einzelnes (denn nur als Einzelnes ist es ja schön), und insofern ist es wieder entgegengesetzt dem Ganzen und Allgemeinen. In seiner Eigenschaft, als schön, ist es ein Ganzes und in sich Vollkommenes; als ein Einzelnes aber ist es endlich und zeitlich. Wenn wir nun zuvörderst dieses Endliche und Zeitliche näher beschauen, so müssen wir das Ganze und Allgemeine mit demselben in Beziehung denken, wodurch dieses natürlich für diese Ansicht modificirt wird. Sehen wir also das Allgemeine an als das Entgegengesetzte des Einzelnen, so zeigt es sich als das Nothwendige in allgemeinen Gesetzen, welchen alles Einzelne unterworfen ist; denken wir es aber in Verbindung mit dem Einzelnen, so erscheint es als ein allgemeiner Zwang, welcher diesem allenthalben entgegenwirkt und es aufhebt. Hienächst aber hat das Einzelne auch, insofern es schön ist, wieder eine doppelte Ansicht.

In dem Schönen, welches zugleich Ausdruck des Allgemeinen unter einer bestimmten Form und zugleich das Einzelne ist, welches jenen Ausdruck in sich trägt, ist also vereinigt ein Urbild, welches, als Einzelnes, sein eignes Abbild, und ein Abbild, welches, als Allgemeines, sein eignes Urbild ist. Beides, Urbild und Abbild, ist darin zugleich Eins und entgegengesetzt. Die Einheit des Urbildes und Abbildes macht das Schöne erst zu einem

vollkommenen und für sich bestehenden Wesen, und die Anschauung desselben, als eines solchen, ist das erste Erwachen der Kunst und der erste Grund alles künstlerischen Nachahmungstriebes. Denn weil es nicht möglich ist ein Einzelnes in seinen mannichfaltigen äußeren Beziehungen, die es immer als mangelhaft und der Ergänzung bedürftig zeigen, als ein Vollkommenes anzuschauen, auf eine solche Anschauung aber der nach dem Wahren und Ewigen strebende Geist nothwendig gerichtet ist, so muß er auch versuchen dasselbe Ding, unabhängig von jenen Verhältnissen, in seiner Vollkommenheit zu wiederholen *), welches wir eben künstlerische Nachahmung nennen. Aber Urbild und Abbild sind ja auch entgegengesetzt, und dieses ist die zweite Seite, von welcher sie durch die Kunst angeschaut werden. Hier erscheint das Urbild als das Unendliche zu dem endlichen Abbilde, und dieses Unendliche ist das was wir ein Ideal zu nennen pflegen. Hiemit scheint mir die Trennung der epischen und lyrischen Poesie angegeben zu seyn, wobei wir nur nicht vergessen müssen, daß hier nicht von zwei neben einander liegenden Gebieten die Rede seyn kann, sondern daß jeder Theil der Kunst nur ein anderer Standpunct ist, von welchem aus alle übrige wesentlich mit angeschaut werden.

*) Dieses ist das wahre οἵους δεῖ ποιεῖν, welches Sophokles von sich selbst gegen den Euripides gerühmt haben soll, welcher die Menschen darstellte οἷοι εἰσί. Aristot. Poët. cap. XXVII. §. 11.

Die epische Poesie faßt rein den Gegenstand auf, ahmt nach, stellt dar, erzählt *). Homer bildet eine vollständige, in sich abgeschlossene und sich selbst genügende Welt einzelner vollkommener Wesen. Das Princip einer solchen Welt ist freie Willkür, daher ist sie ganz Handlung und Verknüpfung von Handlungen, Geschichte. Hieraus entsteht die heitere und frohe Ruhe und Lebenslust, die über seine Werke verbreitet ist. Jenes Princip aber stellt sich dar als Ideal in einer Welt einzelner in der höchsten und seligsten Willkür lebender Götter **), die ganz in die Handlungen der Menschen auf gleiche Art, aber nur im vollkommensten Grade mit eingreifen. So gestaltet sich also hier die Welt des Individuellen; von derselben aus bildet sich aber nun auch die des Nothwendigen, welche, wie wir ganz zuerst zeigten, jener entgegengesetzt ist, für diese Gattung der Kunst. Sie muß sich darstellen als das, was der Willkür überall entgegensteht und sie aufhebt, theils indem es sich zeigt in feststehenden und ewigen Gesetzen, moralischen und physischen, theils als der geheime Zwang der Nothwendigkeit, dem alles Wirken der Individuen weichen muß. Jene Gesetze, denen sich immer noch ein Subject unter-

---

*) Διήγησις bei den Griechen im Gegensatze der μίμησις im engeren Sinne. Aber diese Begriffe waren mehr aus der Erfahrung abgezogen und darum nicht so genau geschieden; daher Platon beide, διήγησις und μίμησις, im epischen Gedichte vereinigt findet. De Republ. III. pag. 273. seqq. edit. Bipont.

**) θεοὶ ῥεῖα ζώοντες. Homer an vielen Stellen.

schieben läßt, welches sie denkt oder ausführt, stellen sich, bei dem allgemeinen Hange des Epos zur Persönlichkeit, auch dar in Personen, als Mören, Erinnyen u. s. w., Wesen, welche mit den Göttern gleiches Ursprungs, aber von einer dunklen und feindseligen Natur sind und von den Göttern selbst nicht bezwungen werden können. Der dem Handeln innerlich entgegenstrebende Zwang aber drückt sich nur aus durch einzelne, geheimnißvolle Wörter *).

Wenn die epische Poesie, wie das Vorige zeigen sollte, von der Einheit des Urbildes und Abbildes ausging, so nimmt die lyrische den entgegengesetzten Weg und beruht auf der Verschiedenheit des Ideals und des Einzelnen. Diese ist ihre Quelle, sie mag nun die Sehnsucht des Einzelnen nach dem Vollkommenen und Ganzen ausdrücken, wozu jede Äußerung einer innigen und strebenden Gemüthsstimmung bis zu moralischen und religiösen Lehren und Wünschen gehört, oder sie mag das Ideal selbst darstellen, loben und preisen, welches mir als die höhere Art erscheinen würde. Auch selbst bei dieser Art vergißt die Kunst das Endliche nicht; ja es muß eben hier in seiner höchsten Bedeutung erscheinen, als Abbild des Urbildes, welches das Ideal ist, im Ganzen, also als Gattung, und dieses scheint mir der Grund zu seyn, warum die alten Dichter das Lob der Gottheit und der menschlichen Vollkommenheit am liebsten einstimmig

*) εἵμαρτο, πεπρωμένη.

singenden Chören, den Stellvertretern der ganzen Menschheit, in den Mund gelegt haben. Die entgegengesetzte Welt der Nothwendigkeit endlich muß hier als das erscheinen, wo keine Verschiedenheit eines Abbildes und Urbildes Statt findet, sondern beides im innigsten Eins ist, also als das Ursprüngliche, der gesuchten Einheit des Einzelnen und des Ideals zum Grunde Liegende, das ewig unerreichbare Höchste, welches nur in heiliger Scheu angebetet und verehrt werden kann.

Nachdem diese beiden Seiten der Kunst bis auf das Höchste ausgebildet waren, entstand zu Athen aus den feierlichen Gesängen beim Feste des Weingottes das Drama *). Dieses erst ergriff die Welt der Kunst in ihren innersten Tiefen und umfaßte ihren ganzen Umfang mit gleicher Klarheit und Lebendigkeit. Es bildet auf der einen Seite eine Welt des lebendigen menschlichen Wollens und Handelns, aber mit derselben die in ihr in untrennbarer und innigster Einheit lebende Welt der Nothwendigkeit, deren gewaltig wahrhaftes Daseyn zwar stets dem unsrigen zum Grunde liegt, aber zu unserem Schrecken und als etwas Fremdes einleuchtet, sobald das Wollen des Einzelnen sich in seiner Entgegensetzung mit ihr darstellt; und dieses ist die schreckliche Seite dieser Kunst. Auf der andern aber ist hier eben auch wieder jene Welt der Nothwendigkeit das Ewige und Höchste und erscheint

*) Ich schränke mich hier, meinem besonderen Zwecke gemäß, ganz auf die Tragödie ein.

so in der Gestalt der heiligsten, nothwendigen, durch sich selbst daseyenden Gesetze, welche sich abspiegeln in der idealischen Natur der menschlichen Gattung als eines Ganzen. Diese Gattung drückt das ihr eingepflanzte Wesen eines Ganzen aus durch Maß und Gleichgewicht, wodurch sie das Abbild des Ideals, also mit diesem gleich unendlich ist, und hierauf beruht die heitere und beruhigende Eigenschaft der Tragödie. Während also der einzelne Mensch, sein abgesondertes Daseyn mit lebendigem Wollen verfolgend, von der Allgewalt des Nothwendigen ergriffen und daniedergeschlagen wird, blüht zugleich die gesammte Gattung in dem Wiederscheine der ewigen Gesetze mit unvergänglicher und unvertilgbarer Kraft des Lebens. Eine solche Nachahmung aber, welche das lebendige Wesen des Ganzen so ungetheilt und vollkommen nachahmt und im vollesten Sinne das Wirkliche wiederholt, muß auch selbst als das Wirkliche in der höchsten Bedeutung des Worts sich darstellen, der Gegenstand selbst muß sich als gegenwärtig zeigen. Ja die öffentliche Vorstellung dieser Kunstwerke war auch selbst der höchste Gipfel des gemeinschaftlichen Lebensgenusses der athenischen Bürger, und diese Festspiele waren ihnen nicht von geringerem Werth, trugen nicht weniger zu dem Glanz und der Würde ihres Staates bei als ihre Kriegsheere und Volksversammlungen.

Als Äschylos, wie Hugo Grotius *) sagt, seinen

*) Praefat. ad Excerpt. e Trag. etc.

Kriegergeist auf die Dichtkunst wandte, ergriff seine riesenhafte Phantasie die innersten Fäden dieses großen Gewebes, das bis auf seine Zeit nur roh angelegt worden war. Bald diese, bald jene der einzelnen Grundideen, welche gemeinschaftlich die Welt des Drama bilden, machte er zum Mittelpuncte und stellte von da aus das Ganze in erstaunenswürdiger Pracht und Herrlichkeit vor. Nicht daß er roh und einseitig eine solche einzelne Idee ausgeführt oder gleichsam versinnlicht hätte, sondern, als Künstler im höchsten Sinne des Wortes, hatte er sie zu seinem innersten Lichtpuncte gemacht, welcher die ganze Welt von seinem Standpuncte aus erleuchtete. Bald war ein solcher Mittelpunct die nothwendige Verknüpfung freier Handlungen, die, von einem uralten Fehl *) ausgehend, in blindem Fortschreiten ganze Geschlechter von Schuldigen oder Unschuldigen in das Verderben riß, bald der Widerstreit des einzelneu Wollens gegen das Nothwendige, indem sich jenes mit übermäßigem Trotz empörte und desto schrecklicher besiegt wurde, wie in den Sieben gegen Thebe. Ja er griff das individuelle Leben in seinen Wurzeln an, indem er, wie im Prometheus **), die Grundkräfte desselben, die Götter selbst, in nicht zu vermeidende Verknüpfungen des Schicksals verwickelt zeigte. Der Wider-

*) πρώταρχος ἄτη. Aeschyl. Agam. 1203.

**) Es wird mit auf den wahrscheinlichen Inhalt des entfesselten Prometheus Rücksicht genommen, der leider verloren gegangen ist.

streit der nothwendigen Gesetze mit dem individuellen Leben erschien ihm, noch nahe an der epischen Form, als ein Kampf der ältesten Götter mit den neuen. Dieses ist der Gegenstand der Eumeniden. Das Ende dieses Kampfes ist hier ein Machtspruch, durch den die Eumeniden aus dem lebendigen Lichte des Tages in das Dunkel der Erde verwiesen werden, aber doch neben den neuen Göttern eine geheimnißvolle und von heiliger Scheu erfüllte Verehrung erhalten. So setzte hier Äschylos die Rechte der lebendigen Freiheit mit einer erschütternden Kraft und Kühnheit durch; wie aber dieser Knoten noch ganz anders gelöst werden konnte, werden wir im Folgenden betrachten.

Was Äschylos so in seinen Grundkräften nach allen Seiten mit dem höchsten Schwunge der Phantasie, und mit nicht minder verständiger Kunst, zuerst nach seinem wahren Wesen vorgestellt hatte, das bildete Sophokles zum vollendeten und mit sich selbst übereinstimmenden Ganzen. Alle jene Gegensätze, die bei jenem im erhabenen Kampfe hervortraten, erscheinen bei ihm unter kräftiger und lebendiger Äußerung eines jeden derselben, doch zugleich in Einheit und Gleichgewicht, also in ihrer höchsten Vollkommenheit. Bei Äschylos ist offener Kampf der Geschlechter der Menschen und Götter gegen einander und gegen das Schicksal; hier aber treten weder Götter noch Schicksal auf den Kampfplatz, sondern jeder von beiden Theilen äußert sich lebendig und innig verwebt in das Leben der Menschen selbst durch eine stille,

ihre Welt erst selbst bildende Wirksamkeit; und so vollendet die Kunst, in sich selbst geschlossen, ihren ganzen Kreislauf. Dieses wirkliche Leben, dieses menschliche Daseyn in seiner höchsten, vollen Schönheit wiederholt uns Sophokles mit eigenthümlicher und fast göttlich schöpferischer Weisheit. Der einzelne Mensch ist auch bei ihm im Streite mit dem nothwendigen Allgemeinen, aber anders als beim Äschylos. Nicht mit Trotze gegen ein Höheres; nein, in der Verfolgung von Zwecken, die ganz in dem ihm eigenen Kreise liegen *), ja vielleicht in redlicher und edeler Bestrebung für das Ganze, für sein Volk, für das Recht, muß er dennoch, weil nun einmal er das Einzelne nicht ewig und vollkommen seyn kann, einen Fehl begehen, der ihn durch eine Kette nothwendiger Verknüpfungen ins Verderben führt, ja auch wohl sein ganzes Geschlecht mithineinzieht. Aber er selbst wußte ja, wie wir, vorher, was das Loos des Sterblichen ist, und schon dieses ist eine Beruhigung und Versöhnung; der höheren werden wir im Folgenden gedenken. Allgemeiner ist der Gegensatz zwischen den ewigen und nothwendigen Gesetzen der Natur und Sittlichkeit, und den Gesetzen, durch welche menschliche Weisheit menschliche Willkür zu ordnen strebte. Diese sowohl wie

---

*) Darum trifft Aristoteles sehr das Wahre, wenn er sagt, der beste Held zur Tragödie sey: *ὁ μήτε ἀρετῇ διαφέρων καὶ δικαιοσύνῃ, μήτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλων εἰς τὴν δυστυχίαν, ἀλλὰ δι' ἁμαρτίαν τινὰ, τῶν ἐν μεγάλῃ δόξῃ ὄντων καὶ εὐτυχίᾳ.* Poët. cap. XIII. §. 5.

jene sind heilig und ehrwürdig, aber es kann nicht fehlen, daß sie im Einzelnen mit einander streiten, und diese menschlichen Gesetze, als Werke der Zeit und des Wechsels, jenen ewigen unterliegen. Einen noch froheren Trost führt dieser Ausgang bei sich, indem wir durch den Sturz des Einzelnen wohl durchsehen, wie das Zeitliche in seinem Ganzen auch Eins sey mit jenem Ewigen, und insofern ebenfalls unveränderlich und unvertilgbar.

Der Chor dagegen, der beim Äschylos zum Hauptgeschäfte hat, das Zeitliche in seine Schranken zurückzuweisen, und an der Handlung fast nur Theil zu nehmen pflegt, um sie zu strafen oder ihr Unheil zu weissagen, greift beim Sophokles auf eine viel innigere und mildere Weise in dieselbe ein. Oft begünstigt er mit allem Eifer diesen oder jenen der Handelnden, aber dabei hält er ihm die Schranken des Sterblichen in milden Lehren oder warnenden Beispielen vor. Weniger zeigt er Furcht vor der dräuenden Macht des Schicksals oder der Übergewalt höherer göttlicher Mächte, als Liebe, Anbetung und Vertrauen zu eben diesen seinen Göttern *). Diese sind ihm am nächsten, diese verstehen und fühlen, was das lebendige Gemüth bewegt, aber diese sind auch die Vertrauten der höchsten Nothwendigkeit, in der sie selbst befangen leben. Erhebt er sich aber endlich zu jener

*) Die herrlichsten Beispiele hievon sind K. Oed. V. 151, 1095, Oed. in Kolon. 1086, 1476. Antig. 697, u. f. nach dieser Übers.

dunklen und wechsellosen Welt selbst, so schaut er sie nur selten an als die blinde Macht, die des Menschen Wollen und Treiben zertrümmert, sondern lieber als die ewigen Gesetze *), welche alles schaffen, halten und regieren.

Im Aias sehen wir die lebendigste und herrlichste Kraft dem Schicksal unterliegen, und blos deswegen, weil sie eben zu herrlich blühte, weil sie zu nahe an die Schranken grenzte, welche das Sterbliche und Einzelne von dem Göttlichen und Idealen trennen. Da aber Beides hier so ganz eigentlich in Streit gegen einander tritt, so gestaltet sich hier die zerstörende Kraft als Neid und Haß einer bestimmten Gottheit: der Athene. Schon sein Leib war zu groß und herrlich für einen Menschen, und noch dazu wurde dieses nicht durch Demuth wieder ausgeglichen, sondern sein Sinn hätte vollends gern dem Göttlichen getrotzt.

„Denn übermäß'ge Leiber und unnützliche
Wirft stets die Gottheit tief hinab in Ungemach,
So sprach der Seher, wenn in Sterblichkeit ein Mensch
Doch spross, und denket über Sterblichkeit hinaus **).“

Unnützliche Leiber, weil sie eben nicht in dem natürlichen Maße der Menschheit bleiben. Wo dieses die Lage der Sache ist, da kann der Chor nichts anders thun als dem Unheil entgegenarbeiten, wenn es aber geschehen

---

*) Man vergleiche Kön. Oed. 860. Antig. 796. Elektr. 1096 u. folg. nach dieser Übers., und viele andere Stellen mit anderem Ausdrucke.

**) Rasend. Aias. V. 764. der Übers.

ist, es mitfühlen, und in dem Loose seines Herrschers das seinige mitbejammern. So zeigt er auch hier die innigste Anhänglichkeit an seinen König, und in den letzten Gesängen eine rührende Trauer über dessen Tod, und die Sehnsucht nach der glücklichen Ruhe des Vaterlandes. Nachdem aber einmal der Trotz des zu kräftigen Menschen zerstört ist, wird er wieder in die Gemeinschaft des Menschlichen aufgenommen. Agamemnon und Menelaos, die ihm nicht einmal ein Grab gestatten wollen, werden als böse und frevelhafte Menschen vorgestellt; das Grab wird ihm, und sein Feind Odysseus selbst, durch das Schicksal alles Zeitlichen miterschüttert, hilft es für ihn erstreiten. So ist der letzte Theil des Stücks ganz und gar nicht überflüssig oder unzusammenhangend *), sondern ganz unentbehrlich zur vollendeten Ausführung der Grundidee. Ohne ihn würden wir das Schauspiel erschüttert, aber auch mit Bitterkeit gegen die Übermacht verlassen. Nun sind wir erheitert, da das Übermenschliche an dem Helden zwar fallen mußte, aber ihm nun doch sein menschliches Recht widerfährt, und niemand tiefer, als der Sieger selbst, von dem Gefühl menschlicher Hinfälligkeit durch dieses große Beispiel durchdrungen worden ist.

Der Sohn des Zeus selbst, Herakles, nachdem er einmal menschlich geboren war, konnte diesem allge-

*) Auch Tyrwhitt glaubt (ad Aristotel. Poët. cap. X. §. 4.), Sophokles habe diesen Anhang blos gemacht, um dem Stücke die gehörige Länge zu geben.

meinen Schicksale nicht entgehen, und mußte, um zur Gottheit zu gelangen, sich, den Menschen, erst von Grund aus durch die Flamme vertilgen. Dieses erhabene Schauspiel gewähren uns die Trachinierinnen. Und dieser Schlag des Verderbens wird herbeigeführt durch die Verirrung eines betrogenen Weibes, welche den, dessen Heldenthaten in der Liebe eben so groß und zahlreich waren wie im Streite, für sich allein fesseln wollte. Der Hauptgegenstand der Tragödie sind zwei Personen, Herakles und Deïaneira, ohne daß die Einheit der Handlung dadurch litte, woraus wir sehen, die Einheit der Handlung bestehe nicht darin, daß sie sich auf Eine Person beziehe *). Das ganze Wesen der Deïaneira muß uns für sie einnehmen; sie erscheint edel, mild, liebevoll und verständig: über ihr Wesen und ihre Rede ist eine Heiterkeit und ein Ebenmaß verbreitet, welches nur den vollkommensten Bildungen der Kunst eigen ist und wohl in der neueren Poesie kein Gegenstück haben möchte, ausgenommen in den Werken unseres größten deutschen Dichters. Und dieses schöne Bild wird vor unseren Augen zertrümmert durch einen einzigen unschuldigen, aber unbesonnenen Fehl, ja sie zerstört sich selbst, weil sie weder den eigenen Fehl, noch das Verderben des geliebten Göttersohnes zu ertragen vermag. So erfüllt diese durch unschuldigen Verstoß das menschliche Geschick, und durch

*) *Μῦθος δ'ἐστὶν εἷς, οὐχ', ὥσπερ τινες οἴονται, ἐὰν περὶ ἕνα ᾖ. κ. τ. λ.* Aristotel. Poët. c. VIII.

so kleinen Fehl wird auch der Held, der Halbgott, der Wohlthäter des Menschengeschlechts, hinabgerissen. Kein eigener Frevel vertilgt ihn, denn diesen läßt ihn Zeus im Sclavendienste abbüßen, sondern sein irdisches Theil selbst, sein gebundenes Verhältniß zu einem Weibe. Besser verträgt sich in dieser Welt nicht das ruhige, innige, ihren Besitz sichernde Weib mit der um sich greifenden und das Höchste und Fernste anstrebenden Natur des Mannes.

Im Philoktetes hat der Dichter die uns so schwierig erscheinende Aufgabe gelöst, den körperlichen Schmerz zum Gegenstand der Tragödie zu machen. Wir müssen jedoch hier aus unserer Denkweise hinausgehen; bei den alten Griechen war dieses der Kunst gar nicht fremd. Dieses edle, der sinnlichen Natur ohne falsche Scham getreue Volk sah in einer schweren und langwierigen Krankheit ein göttliches Fluchgeschick *), welches ihm eben so ehrwürdig und groß erschien als irgend ein Seelenleiden. Und überdies spielen hier noch viele geistige Leiden mit hinein, welche die Qualen des Philoktetes schärften **). Uns sey daher das weiche und ganz lebhafte Gefühl des Helden für den Schmerz bei so großer Stärke

---

*) κήρ.

**) Man kann dieses wohl nicht besser ausführen, als Lessing in seinem Laokoon gethan hat. Winkelmann sah die Sache ganz vom plastischen Gesichtspuncte an; Herder, der ihn gegen Lessing (Kritische Wälder Th. I.) vertheidigt, hat wohl den Worten des Sophokles ein wenig Gewalt angethan.

und Standhaftigkeit auf der andern Seite ein neuer Beweis, wie gerundet und vollkommen Sophokles seine großen Charaktere dachte. Wir wollen uns mehr darauf wenden, wie in diesem Stücke der Held gerettet wird. Die liebenswürdigen Charaktere des Neoptolemos und Philoktetes, das an Intrigue grenzende Betragen des Odysseus deuten schon auf ein weniger allgemeines äußeres Feld des ganzen Kunstwerks und auf einen freundlichen und gleichsam vertraulichen Schluß. Dieser besteht denn auch darin, daß weder die Nachgiebigkeit des Freundes vermag den Schluß des Schicksals zu verhindern, noch selbst die List und Anstrengung des Feindes ihn zu befördern, sondern, indem schon demselben aus guter Meinung entgegen gehandelt werden soll, ein selbst Mensch und Freund des Philoktetes gewesener Gott erscheint, um die Zukunft zu enthüllen, und uns mit unserm eigenen Willen mit dem Schicksal zu vereinigen.

In der Elektra und Antigone offenbaren sich die höchsten sittlichen Gesetze in ihrer erhabensten und schreckenvollsten Würde. Das Werkzeug ihrer Handhabung ist in jedem dieser beiden Stücke eine Jungfrau. Und das mit vollem Rechte. Denn wie das weibliche Geschlecht weit näher und inniger, als das männliche, mit der allgemein sinnlichen Natur verknüpft und weit mehr ihren Gesetzen unterworfen ist, so lebt auch in edlen Frauen am kräftigsten, und als ein Grundtrieb ihres Wesens das allgemeine Gefühl der höchsten Sitte im ursprünglichsten und erhabensten Sinne. Weit entfernt also

unserem Dichter vorzuwerfen, daß er die Weiblichkeit hier zu hart und männlich behandelt habe, müssen wir ihn vielmehr bewundern, daß er sie so glorreich erhob zu ihrer höchsten und heiligsten Bedeutung. In der Elektra freilich finden wir sie oft ein wenig herber; aber hier braucht auch die treue Rächerin des Vaters nicht allein eine größere Anstrengung zum Kampfe mit ihrer eigenen Mutter, sondern diese steht ihr noch dazu gegenüber als das von der Sitte entfesselte Weib, das sich desto empörter gegen die Sitte des Geschlechtes auflehnt. Und selbst diese gottlose Gattin und Mutter kann noch Gründe für ihr Betragen vorbringen, wiewohl diese gegen ihren Greuel doch nur schwachen Stand halten.

In dem schönen Gemüthe der Antigone dagegen, wiewohl sie mit allen Bürgern dem gesetzmäßigen Könige des Landes Gehorsam schuldig ist, siegt die ewige Macht heiliger Sitte über ein hartes Gebot von blos menschlicher Herkunft. Bei aller Hoffnung und allem Wunsche jugendlicher Freuden geht sie freiwillig in den Tod; doch stirbt sie in der höchsten Glorie, während der König, der sich von äußerer Macht und endlicher Klugheit zu weit verleiten ließ, seinen Frevel mit der Ausrottung seines ganzen Hauses büßt. Aber, daß wir auf keine Seite die ganze Schuld des Verderbens werfen, beide büßen gemeinschaftlich die nie zu vereinende Spaltung zwischen dem Ewigen und Zeitlichen.

Nirgend aber ist wohl eine so vollkommene Verknüpfung und Darstellung einer tragischen Handlung zu

finden, als in den beiden Stücken, welche die Geschichte des Ödipus zum Gegenstande haben. Schon die Geburt dieses Mannes war schicksalschwanger. Die Götter, welche den Zusammenhang der Zukunft übersehen, obgleich nicht ändern können, sagten dem Laïos die künftigen Greuel des Sohnes vorher. Dennoch mußte er ihn zeugen *), und als er gezeugt war, diente alles Bestreben, das Verkündigte zu hintertreiben, nur um es herbeizuführen. Eben so ging es dann im Leben des Ödipus selbst, und die gehäuften Orakelsprüche sind nur recht dazu bestimmt, Plan und Absicht mit der durch sie hingehenden nothwendigen Verknüpfung der Begebenheiten in den schärfsten Gegensatz zu stellen. Ödipus, ein gutgesinnter, für sein Volk väterlicher König, auf den Thron erhoben, nicht durch Geburt, sondern durch Verdienst, von so durchdringender Klugheit, daß er das Räthsel der Sphinx errieth, und dazu vielfach von den Göttern gewarnt, hatte dennoch, ohne es zu wissen oder ausweichen zu können, seinen Vater erschlagen und seine Mutter geheirathet. Diese vollbrachten Greuel äußern sich durch noch schrecklichere Zeichen, indem die Pest sein

*) Es ist gewiß sehr charakteristisch, wie die drei Tragiker diese Zeugung ansehen. Beim Äschylos wird Laïos dazu bewogen, indem ihn der thörichte Rath seiner Freunde hinriß (κρατηθεὶς ἐν φίλων ἀβουλίαις Sept. adv. Theb. 752.) Sophokles erwähnt gar keines Grundes; denn es mußte einmal so kommen. Beim Euripides thut er es von Wollust und Weinrausch überwältigt (ἡδονῇ δοὺς, εἴς τε βακχεῖον πεσών. Phoeniss. 21.)

Volk überfällt. Und nun muß der gute König, um das Volk zu retten, selbst mit eigner Hand, Schritt vor Schritt seine ihm selbst verborgenen Thaten aufdecken. Immer heller schimmert ihm der wahre Zusammenhang durch, seine Mutter und Gattin bebt vor der Ahnung zurück, und möchte gern das Zweifelhafte ruhen lassen, aber ihn treibt sein eigenes Grauen fortzuschreiten, bis alles enthüllt ist. Nun ist es wahr, er war unschuldig, nichts von diesem allen that er mit Wissen und Willen; aber damit beschwigtigt sich nicht der innere, in gewaltiger Wahrheit sich aufdrängende Abscheu der Natur. Es ist geschehen, wir schaudern, daß es geschehen ist, nicht daß es gethan ward, und durch wen es geschah, der es nicht that, der muß in solcher inneren Entzweiung wohl gegen sich selber wüthen.

Wie sehr uns aber auch beim ersten Anblick ein solcher Ausgang dieses Widerstreites mit Schauder und Entsetzen erfüllt, so fühlen wir doch bald die Würde und Heiligkeit einer Erscheinung, in welcher sich das höchste und innerste Wesen der menschlichen Dinge offenbarte. Wen die Hand des Schicksals so traf, dessen Person ist uns schon dadurch ein heiliger Gegenstand, und von der Kunst, nachdem sie uns durch das Unterliegen des Zeitlichen erschüttert hat, erwarten wir, daß sie es uns nun auch darstelle, wie ihm eben dadurch das Siegel des Ewigen aufgedrückt wurde. Diese höchste Aufgabe der Kunst ist im Ödipus in Kolonos gelöst worden. Die Unschuld seiner Thaten konnte, wie sich gezeigt hat, den

Ödipus nicht retten: denn die sittlichen Naturgesetze gehen über alle Absicht des Wollens weit hinaus. An eine vergleichende Vermittelung von zwei solchen Entgegengesetzten ist nicht zu denken, und der Tod ist unvermeidlich. Aber dieser Tod ist nicht blos die Vernichtung des einzelnen Menschen, sondern auch die vollkommenste Versöhnung jenes ihn zerreißenden Widerstreites; dieser Tod lenkt die Blicke ab von dieser stets mit sich selbst uneinigen Welt, und hin auf den Abgrund der Heiligkeit, in welchem sich Ewiges und Zeitliches wieder begegnen und auf das innigste vereinigen, und auf den wir beständig vertrauen können und müssen.

So giebt es also auch schon für den einzelnen Menschen eine vollkommene Wiedervereinigung, und diese hat uns hier Sophokles in der erhabensten Feier eines seligen Todes vor Augen gestellt. Ödipus, das Werkzeug so großer Greuel, mit welchen sich die höchsten sittlichen Gesetze nie vereinen lassen, ist durch das Schicksal bestimmt, das heiterste Ende in wunderbarer, für lebende Menschen nicht begreiflicher Verklärung zu finden. Die Eumeniden, die Stellvertreterinnen jener Gesetze, die Rächerinnen aller Greuel, gerade diese sind bestimmt, ihm in ihrem Heiligthume das Ziel seines Kampfes und die Versöhnung zu gewähren. Das Treiben zeitlicher Zwecke und Absichten im Kreon und Polyneikes kann ihm nichts mehr anhaben; er ist weit über ihnen, ja er, der Verstoßene, der Elende, verhängt gleich einem Gotte ihr künftiges Schicksal. Die heiliggesinnten Jungfrauen da-

gegen geleiten ihn bis zu seiner Erlösung; aber diese selbst anschauen darf niemand als Theseus, der Mann, der auch im Gedränge des männlichen Lebens sich das Heilige zu erhalten vermochte. Und vor dessen Augen wird er durch die uns unbekannte Macht, wir wissen nicht wie, ohne Todeskampf selig hinweggenommen.

In diesem Werke vereinigt sich vor allen andern dieses Dichters mit der religiösen Würde des Ausdrucks ein ganz eigenthümlicher süßer Zauber des Wohllauts *), sowohl in den Reden als in den Chorgesängen. Der Chor ist überhaupt hier besonders merkwürdig. Er giebt uns keinen Aufschluß über die höchste Bedeutung der Handlung; denn diese geht nach beiden Seiten über ihn hinaus. Er selbst hat das Pfand seiner Würde und Sicherheit im Gleichmaße. Dadurch vereinigt er die äußersten Enden in heiterer und weiser Betrachtung des Lebens im Allgemeinen, und wo sich diese Enden zu gewaltig äußern, erschrickt er fast nicht weniger über die Vorzeichen des nahenden Wunders gegen den Schluß des Stücks, als im Anfang über den Anblick der graunvollen Verstümmelung.

Gewiß hat das, was hier über den Inhalt der sophokleischen uns übrig gebliebenen Werke gesagt worden ist, gegen die erhabene Würde des Gegenstandes wenigstens insofern nicht gefehlt, als alles darauf hinzielte, aus

---

*) Mollissimum carmen nennt dieses Stück Cicero de finib. bon. et mal. V. c. 1.

diesen Werken selbst für ihr Verständniß zu lernen. Erschöpfen soll es ihre Bedeutung bei weitem nicht, denn diese ist so mannigfaltig und reich, wie das Leben selbst. Nur die Standpuncte sollten angedeutet werden, in welchen sich mir die Hauptideen des Dichters am meisten zu einer inneren Einheit zusammenzuneigen schienen. Niemand möge dadurch verführt werden sich den Genuß dieser Kunstwerke zu verkümmern, indem er sie etwa nach diesen Ideen unter ein System zu zwängen suchte, und der Unbefangenheit entsagte, mit welcher diese Bilder des Lebens lebendig und kraftvoll aufgefaßt seyn wollen.

Wenn nun dieses Leben besteht in menschlichen Handlungen, aber von diesen nicht erschöpft wird, sondern erst von der zugleich in solchen Handlungen stattfindenden nothwendigen Verknüpfung; so liegt hierin jenes Hauptgesetz der tragischen Handlung, daß sie ohne alle Zufälligkeit oder entscheidende Willkür in einer nothwendigen Kette von Ursachen und Wirkungen zu ihrem Ziele hinschreiten muß. Ja selbst ihr erster Ursprung darf nicht ein reiner Zufall, oder ein reiner menschlicher Entschluß seyn, sondern muß eine solche Quelle haben, in welcher sich menschlicher Wille und höherer Drang so in einander verlieren, daß weder das eine noch das andere rein herauszuscheiden ist. Und gerade hierin ist wieder Sophokles Meister. Denn die Fabeln des Äschylos sind zwar alle so beschaffen, daß sie diesen Forderungen Genüge leisten, aber die vorbereitenden Umstände selbst werden den Zuschauern wenig vor Augen gerückt, vielmehr

pflegt nur die Entscheidung selbst auf dem Theater vorzugehen. Was vorherging, pflegen nur Äußerungen der handelnden Personen anzudeuten oder Chorgesänge zu entwickeln, worin zuweilen die Absichtlichkeit, dieses gerade an dieser Stelle unsrer Seele vorzuführen, fast zu wenig zu verkennen ist. Als Beispiele führe ich nur an den Chor in den Sieben gegen Thebe (von V. 722 an), wo die ganze Geschichte der Labdakiden, und den im Agamemnon (von V. 164 an), wo die Geschichte von der Opferung der Iphigeneia erzählt wird. Euripides aber bedient sich einer fast conventionellen Auskunft, indem er oft der Handlung willkürlich einen Anfangspunct setzt, und alles was diesem vorausgeht, einer der Personen in den Mund legt, die es den Zuschauern in Gestalt eines Prologs erzählen muß.

Sophokles dagegen setzt uns immer in den Punct, wo sich gerade die zerstreuten Fäden zur Vorbereitung der nahen Entscheidung vereinigen, und das Frühere weiß er meistens schon in den ersten Reden, oft aber auch später und wohl tief in das Stück hinein so kunstreich anzubringen, daß keine Absicht darin auffällt. So belehrt uns die erste Scene des Aias über dessen That und ihre nächsten Ursachen vollkommen, aber seine früheren Vergehungen erfahren wir erst im entscheidenden Augenblicke durch den Boten des Teukros, dem sie Kalchas gesagt hatte, und Kalchas mußte sie gerade da sagen, denn er sah den entfernt gewesenen Teukros zum ersten Male nach der Unthat seines Bruders wieder, und

es war gerade in der Versammlung der Fürsten, wo alles von eben dieser frischen Unthat voll war. Das strengste und kräftigste Hindringen der Handlung auf die Entscheidung ist aber wohl im König Ödipus, daher dieser auch vom Aristoteles, welchem immer die Handlung die Hauptsache war, überall zum Muster aufgestellt wird. Derselbe lobt dies Stück auch besonders deswegen, daß darin das weniger Wahrscheinliche außerhalb der Scene gelassen sey *), nämlich, wie er weiterhin selbst erklärt **), daß Ödipus die Todesart des Laïos nicht wußte. Dieses ist unzähligen Beurtheilern, bis auf Voltaire ***) herab, anstößig gewesen. Wogegen man aber folgende Umstände hätte zusammenfassen und erwägen sollen. Erstens war nur ein Begleiter des Laïos entronnen und hatte die unbestimmte Nachricht gebracht, daß ihn Räuber erschlagen hätten. Dieser Begleiter war derselbe, welcher den kleinen Ödipus tödten sollte, aber gerettet hatte. Daß Laïos gerade einen so vertrauten Diener mitnahm, da er wieder das Orakel wegen wichtiger Dinge befragen wollte †), ist ganz natürlich. Dieser Diener aber ahnte bei dem unglücklichen Vorfalle bei

---

*) ἄλογον δὲ μηδὲν εἶναι ἐν τοῖς πράγμασιν· εἰ δὲ μή, ἔξω τῆς τραγῳδίας· οἷον, τὰ ἐν τῷ Οἰδίποδι τοῦ Σοφοκλέους. Poët. c. XVIII. §. 14.

**) ibid. c. XXV. §. 8.

***) Im Anhange zu seinem Oedipe.

†) Nach Anderen wollte er es sogar wegen des Schicksals seines Kindes befragen, wovon jedoch Sophokles nichts sagt.

Daulia den schrecklichen Zusammenhang der Sache, entweder weil er den Ödipus schon damals wieder erkannte, oder weil ihm die Orakelsprüche und die Erhaltung des Kindes, die er verschuldet hatte, einfielen. Darum erzählte er bei seiner Rückkehr unbestimmt von Räubern, und als Ödipus nach Thebe kam, bat er so dringend die Königin, ihn fern auf dem Lande leben zu lassen. Hieraus erklärt sich vollkommen, daß man seinen unbestimmten Bericht nie näher erforschen konnte. Zweitens konnte Ödipus wohl wissen, daß sein Vorgänger gewaltsamer Weise umgekommen war. Das Gegentheil ergiebt sich gerade nicht aus den Worten des Dichters. Daß er die ganze Sache so Stück vor Stück dem Kreon abfragt, das erklärt sich vollkommen aus der wichtigen Lage der Dinge, die es nothwendig machte, auf diese Untersuchung als eine ganz neue zurückzugehen. Solche Beispiele, wo ziemlich bekannte Dinge wieder genau erfragt werden, sind auch besonders in den Tragikern gar nicht selten. Es früher so zu untersuchen, hatte Ödipus keinen Grund, und Jokaste auch gerade keinen, ihrem neuen Ehemanne umständlich von dem Ende des vorigen zu erzählen, zumal da sie überhaupt gern ganz in der Gegenwart lebt, und über gewisse Dinge, womit sich ihr ein geheimer Schauder verknüpft, lieber hinwegdenkt, wie sie sich in diesem Stücke auch selbst zeigt. Drittens hat Aristoteles sehr Recht es zu loben, daß diese Unbestimmtheit außerhalb der eigentlichen Entwickelung liegt. Der Sinn davon ist, daß uns im Kunst-

werke nur das interessiren darf, was positiv in dasselbe mit verflochten ist; sonst nehmen die Fragen nach dem Wahrscheinlichen kein Ende. Hier ist die Unwissenheit des Ödipus nichts, worauf die entscheidende Handlung selbst beruhete, sondern ein bloßer Nebenumstand, dem die Natur der Zufälligkeit nicht zu nehmen war. Wußte er auch, daß den Laïos Räuber erschlagen hatten, so wußte er deshalb nicht, daß er selbst es gethan hatte; näher nachzuforschen, war kein Grund da, und hätte Jokaste ihm den Ort der That und alles, was sie wußte, auseinander gesetzt, so würden wir wieder fragen können, warum sie das that. Es ist hier also eine mehr historische Wahrscheinlichkeit, für welche der Künstler zu stehen nicht verpflichtet ist. Niemand wird leicht nach dem Alter der Helena in der Ilias fragen. Nestor war vorzugsweise der Greis, schon als der trojanische Krieg anfing, und Helena die reizende Schönheit, als er aufhörte. Uns gilt nur das, was wir mit dem Dichter selbst innerhalb des Kunstwerks erleben; die übrige Zeit ist außerhalb des Gebietes desselben.

Aus der lebendigen Wahrheit der Handlung ergiebt sich auch das Erforderniß der lebendigen Wahrheit des Ausdrucks in der Sprache. Die Sprache der Tragödie ist also allerdings die Sprache des Lebens, wohlverstanden, so, wie die Tragödie selbst das Bild des Lebens ist. Wie sich also die künstlerische Wahrheit zu der Wahrheit der Erfahrung verhält, so muß sich auch die Spra-

che des Lebens in der Tragödie zur Sprache des **gemeinen Lebens** verhalten.

Und so finden wir es denn auch wirklich beim Sophokles. Sein Ausdruck ist immer lebendig, innig, würdevoll, mäßig und höchst einfach. Äschylos, voll der sinnlich und geistig kräftigsten Natur, gebraucht nicht blos die kühnsten Bilder der Phantasie in seinem Dialog, ja er schmelzt sie nicht durch Vergleichungen, sondern durch unmittelbare Aufnahme mit in die Rede ein; und dagegen stellt er oft wieder eben so die sinnlichste Nacktheit fast mit der Wahrheit des gemeinen Lebens dar *). Euripides führt eine dem gewöhnlichen Gespräch des Lebens näher kommende, wortreiche, oft weitschweifige Sprache, und bedient sich der Blumen des poetischen Ausdrucks fast nur zum absichtlichen Schmucke. Die würdigste und wahrste Mitte unter ihnen hält Sophokles. Seine Rede ist immer gewählt, kurz, oft durch Einfalt erhaben, seine Bilder immer von schlagender Wahrheit, nur da gehäuft, wo die Leidenschaft begeistert, und auch da nur durch Vergleichungen herbeigeführt. Aber was

---

*) Nur ein recht derbes Beispiel hievon Choëphor. 751 etc. wo die Amme des Orestes sagt:

οὐ γάρ τι φωνεῖ παῖς ἔτ' ὢν ἐν σπαργάνοις
ἢ λιμὸς ἢ δίψη τις, ἢ λιψουρία
ἔχει, νέα δὲ νηδὺς αὐταρκὴς τέκνων.
τούτων προμάντις οὖσα, πολλὰ δ᾽ οἴομαι
ψευσθεῖσα, παιδὸς σπαργάνων φαιδρύντρια,
γναφεὺς τροφεύς τε ταυτὸν εἰχέτην τέλος.

diese Rede vorzüglich über alles Übrige dieser Art erhebt, das ist die bis ins Kleinste gebildete lebendige und gewandte Verknüpfung derselben durch Wendungen und Partikeln, wodurch jede solche Rede, bei der mannigfaltigsten inneren Abwechselung dennoch immer ein untrennbares Ganzes ausmacht. Dieses ist es, was die durchgedrungenste Bildung des ganzen Menschen verräth, was die Griechen unter den Völkern *), und unter ihnen wieder die vollkommensten Männer unterscheidet.

Reden, welche sich auf einen äußeren Zweck beziehen, entweder zur wahren Darstellung der Lage einer Sache, oder zur Ueberredung einer Person, müssen sich am meisten demjenigen nähern, was in den Geschäften des menschlichen Lebens die Klugheit und Einsicht selbst an die Hand giebt. Beim Äschylos ist diese ganze Gattung selten. Die gewaltigen Naturen seiner Personen haben wenig Einfluß auf einander, und zeigen sich meistens nur in dem Widerstand, den sie einander leisten **). Beim Euripides schweifen solche Gespräche in künstliche Sophistik aus, welche entweder mit scheinbaren Philoso-

---

*) . . . Grajis dedit ore rotundo
Musa loqui . . . . *Horat.*

**) So bestehen die Gespräche im Prometheus und den Sieben gegen Thebe blos darin, daß die Helden alles von sich weisen und sich auf nichts einlassen. Das schönste Gespräch dieser Art bei ihm ist gewiß das in der letzten Hälfte der Eumeniden, welches sich auch mehr dem sophokleischen Charakter nähert, nur daß es die gerichtliche Form zu hart an sich trägt.

phemen spielt, oder ihre letzte Zuflucht zur Rührung des Gegners nimmt *). Jenes bringt das der Kunst so sehr zuwider laufende Abstracte und Unbestimmte, dieses einen Ueberfluß geschmückter und oberflächlicher Worte zum Vorschein. Beim Sophokles wird immer der Sache selbst gemäß, und auf den Verstand oder besonnenen Willen des Gegners hin, kurz im vollesten Sinne praktisch gesprochen. Daher der gemäßigte, klare, leicht geordnete Ausdruck. Da sich die Athener, und mit Recht, das ganze praktische Leben unter seinem höchsten Bilde als Leben im Staate dachten, so nimmt auch hier dasselbe ganz die Gestalt, ja selbst einzelne Ausdrücke, Wendungen und Bilder, politischer oder gerichtlicher Beredtsamkeit an **). Diese Reden des Sophokles sind in der Poesie ganz das, was in der Prosa die Werke der griechischen Redner von der einfachen Gattung ***) sind.

Hieran grenzen zunächst die kurzen Wechselreden, im

---

*) Außer vielen andern Beispielen waltet solche Philosophie besonders in den Reden in der Alkestis und den Bacchantinnen (von V. 200 an). Vorzüglich schlecht ist sie angebracht in den Flehenden (von V. 426), wo Theseus mit einem Herold über die beste Regierungsform disputirt. Die Rührung ist oft ganz widerlich in der Hekabe, den Troerinnen u. s. w.

**) *ἐγκαλεῖν, φεύγειν, ψηφίζειν* u. s. w., welches wirklich in Athen juristische Wörter waren. Von der ganzen Gattung sagt Aristoteles: *οἱ μὲν γὰρ ἀρχαῖοι πολιτικῶς ἐποίουν λέγοντας, οἱ δὲ νῦν ῥητορικῶς.* Poët. VI. §. 23. Das *πολιτικῶς* erklärt Hermann sehr schön: uti *civilis prudentia* postulat.

***) Was sie *τὸ λεπτὸν* nannten.

lebhafteren und leidenschaftlicheren Gespräche. Diese dienen zuvörderst um einen noch Unwissenden in der Kürze und ohne vielen Aufwand von der Lage der Sachen zu unterrichten, und schon hier besteht die Kunst darin, in jede einzelne Rede einen recht vollen und alles aufklärenden Sinn zu legen. Vorzüglich aber sind sie bestimmt zum lebhaften Streite der verschieden Gesinnten, zumal als letzte, heftige Versuche sich zu vereinigen, die dann gewöhnlich die vollkommene Trennung bewirken. Beim Äschylos werfen sich da die Personen gewöhnlich die ganze Last ihrer Starrheit, oder ungeheure Ausbrüche der Leidenschaft entgegen *); beim Euripides spielen sie, manchmal ohne Maß, mit Sophismen und müßigen Ausflüchten **); beim Sophokles endlich sind sie immer auf den innigsten Zusammenhang der Sache gerichtet, den sie in sinnschwerer Kürze hinwerfen, und wirken gern so, daß sie in der Seele des hartnäckigen Gegners einen Stachel geheimes Zweifels zurücklassen, der ihn nachher doch überwindet und oft für die ganze Handlung entscheidend wird. So möchte ich diese Reden beim Äschylos mit geschleuderten Felsstücken, beim Euripides mit geschickt hin und her gespielten Bällen, beim Sophokles mit scharfen und klug gezielten Pfeilen vergleichen.

---

*) Prometh. 979, Sept. adv. Theb. 714, Agam. 1676, Choëph. 905 u. s. w.

**) Ungeziemend häufig sind sie z. B. im Orestes, und fast lächerlich von 1520 (ed. Porson) an. Ferner Androm. 233, Suppl. 1048, und an vielen andern Orten.

Die dritte Hauptgattung der Reden sind die Ergüsse der Leidenschaft und Empfindung. Diese sind beim Äschylos kurz und gewaltsam, und gehen gewöhnlich in das Lyrische über, wo sie dann auch mit dem Chore zu wechseln pflegen. Die Beispiele kläglicher und allzuwahrer Darstellung des Leidens in seiner Nacktheit sind beim Euripides nicht schwer zu finden. Sophokles drückt uns eine innige, aber gemilderte Trauer aus, und zwar gewöhnlich erst hinter den ersten Ausbrüchen des wilden Schmerzes, wo uns die Auflösung in sanftere Klagen recht willkommen ist. Man kann wohl in dieser Art nie etwas Schöneres lesen, als die letzten Klagen des Ödipus (als König), die der Antigone, als sie eben abgeführt werden soll, und die der Elektra, über den geglaubten Tod des Orestes. Heutige Leser werden gewiß oft dabei anstoßen, daß in solchen Reden der Personen dasjenige angedeutet und fast beschrieben wird, was die Zuschauer ja körperlich vor sich sehen. Aber nicht durch die Erfahrung blos sollen die Zuschauer so etwas annehmen, sondern auch als poetische Wahrheit, welche also die Kunst der Poesie wieder mit in sich aufnehmen und so zu höherer Würde stempeln muß *). Eben so, wie die Em-

---

*) Hierin fehlen viele der heutigen Dichter unaufhörlich. Von manchen ihrer Werke wird, ohne die Hülfe der Decorateurs und der Theaterschneider, nur ein bleicher Schatten auf die Nachwelt kommen; wenn nicht etwa das Costume und die körperliche Handlung der Schauspieler durch Parenthesen angegeben sind, welche aber auf einen begeisterten Leser ungefähr den Eindruck machen,

pfindungen, welche die Worte aussprechen, doch wieder erst durch die Musik ihr eigentliches höheres Leben erhalten.

Die Erzählungen endlich von dem, was hinter der Scene vorgeht, sind ein Feld, worin sich die Tragiker mit vorzüglicher Lust geübt haben. Sophokles besonders, der sonst überall so mäßig ist, drängt hier gewöhnlich recht die Pracht und den Glanz seiner poetischen Sprache zusammen. Denn gewöhnlich ist darin auch die Entscheidung der ganzen Handlung enthalten. Äschylos soll zuerst diese Boten eingeführt haben, indem er dadurch die Todesfälle den Augen der Zuschauer entzog *); und dieses geschah, theils um nicht durch eine zu sinnliche Wahrheit, das zarte Gewebe der Kunst zu durchreißen, theils aus der heiligen Scheu, welche die Griechen beim Anblicke von Leichnamen zu empfinden pflegten. Indessen gab es Ausnahmen, wie im Aias des Sophokles, wo aber doch der Selbstmord, wie alle Umstände ergeben, ganz im Hintergrunde des Theaters und im Gebüsche vorfällt. In diesen Erzählungen nun zeigt sich recht eine praktisch lebendige Gabe der Auffassung und Darstellung, besonders auch darin, daß die Begebenheit mit ihren

---

wie in einem Marionettentheater eine Riesenhand im Hemdsärmel, die durch die Wolken herabgreift, um eine gefallene Puppe aufzurichten. Dagegen stehen die Dramen der Alten, ohne die geringste Notiz von den äußerlichen Zuthaten, im vollsten Leben leibhaftig vor unseren Augen.

*) Siehe Dacier zu Horat. art. poët. 158.

eigenthümlichsten und kräftigsten Farben, aber auch nur an sich, ohne Abschweifung oder Zuthat hingestellt wird. Die Erzählung, welche der Bote in den Personen des Äschylos von der Schlacht bei Salamis macht, konnte wohl kein andrer schreiben als der, welcher die Schlacht selbst mitgemacht hatte, und das war des Äschylos Fall. So tragen alle solche Beschreibungen des Sophokles ein Gepräge innerer Wahrheit, welches ihnen nur der mit den Tiefen der menschlichen Natur durch Leben und Erfahrung vertraute Weise aufzudrücken vermochte. Auch hier kann ich nicht umhin den Euripides den beiden übrigen nachzusetzen. Seinen Erzählungen fehlt es fast immer an einem energischen Totaleindruck; er verwirrt sie durch Kleinigkeiten, indem er sie recht ausmalen will, wie die von dem Kampfe der Griechen und Taurier in der Iphigeneia in Tauris, und die von der Zerreißung des Pentheus in den Bacchantinnen. Man sieht schon mehr den Mann, der das Leben aus seinem Zimmer oder gar aus seiner Höhle auf der Insel Salamis *)

---

*) In dieser Höhle, die sich Gellius noch zeigen ließ, soll Euripides, nach dem Bericht des Philochoros, gedichtet haben. Gell. Noct. Att. lib. XV. c. 20. — Es ist in neueren Zeiten viel Streit über den Werth des Euripides erhoben worden, worin ich keinesweges wagen will mich zu mengen. Indessen wollte ich deswegen auch meine Meinung nicht verhehlen. Sokrates und Platon haben ihn unstreitig sehr hoch geschätzt, aber sie urtheilten als Philosophen, nicht als Kunstkritiker. Denn was die Alten waren, das waren sie gern ganz. Wir aber müssen jeden nach seinem eigenen Standpuncte zu beurtheilen suchen.

mit ansah. Eine seiner schlechtesten Beschreibungen ist wohl die von dem Treffen in den Herakliden, wo unter andern erst die Schlachtordnung der Athener und Herakliden durchbrochen wird, aber dann doch den Sieg davonträgt, eben als wenn es durch solche müßig erfundene Umstände wahrscheinlicher gemacht werden sollte, als es seyn würde, wenn die Schlacht gleich auf den ersten Anlauf wäre gewonnen worden. Man könnte der Beschreibung des Wagenrennens in der Elektra des Sophokles etwas Ähnliches vorwerfen, indem dort erst die andern Schäden geschehen, und Orestes bis zuletzt der Glücklichste ist, dann aber ganz zu Grunde geht. Allein hier soll wirklich eine Lüge wahrscheinlich gemacht werden, und das gelingt dem Erzähler durch die Kraft und Lebhaftigkeit der Darstellung auch so, daß wir Leser gewiß alles vor unseren Augen vorgehen sehen, ungeachtet wir vorher besser als Klytämnestra von der Wahrheit unterrichtet waren.

Auch in den Chorgesängen verläßt unsern Dichter sein Gleichmaß nicht, und ungeachtet viele derselben voll von erhabenem und kühnem Ausdruck sind, so hinterlassen sie doch gewöhnlich das Gefühl einer feierlichen und heiteren Ruhe. Es würde zu weit führen, wenn hier der ganzen Tiefe des Gegenstandes nach gezeigt werden sollte, wodurch sich die Chorgesänge des Äschylos und Euripides unterscheiden; nur über die des Sophokles muß noch einiges hinzugesetzt werden.

Die höchste und feierlichste Art dieser Gesänge sind

beim Sophokles die, welche ich die philosophischen nennen möchte, in welchen der Chor, vom Anlaß der Gegenwart ausgehend, tiefe Blicke in das menschliche Leben oder in die innerste Natur der Dinge thut *). Der betrachtende Charakter derselben offenbart sich überall, in der Einfalt und schmucklosen Wahrheit des Ausdrucks, der, ohne Bilder der Vergleichung, nur immer darauf geht, die Dinge recht tief und eigentlich nach ihrem Wesen auszusprechen, in dem einfachen und doch innerlich fest in sich verbundenen Bau der Rede, so fern von kühnen Übergängen und Sprüngen, wie von künstlichen und geschmückten Verwickelungen. Die Strophen von mäßiger Länge und leicht zu übersehen, enthalten immer jede einen Hauptgedanken, beziehen sich ziemlich streng auf ihre Gegenstrophen, und jede von ihnen ist durch leichte Verknüpfung in ihrem Innern zu einem freien Ganzen gerundet. Dieses sind die heitersten und lieblichsten Blüthen des philosophischen Geistes der Griechen, die aber nur aus dem starken und bis in sein innerstes Mark gesunden Stamme hervorsprießen konnten. Es ist ein Hauch des Geistes und des Gefühls der Wahrheit, der das zeitliche Leben erst mit Wesen und Bedeutung beseelt. Zuweilen geht eine solche Betrachtung am Ende über in leidenschaftliche Anwendung auf den gegenwärtigen Fall, der sie veranlaßte **). Dann folgt auf solche

---

*) Kön. Öd. 860, Antig. 333 der Übers.

**) Kön. Öd. 1183, Öd. in Kolon. 1212.

Ruhe plötzlich eine heftigere und bewegtere Sprache. Die gewaltig andringende Gegenwart hebt das Gleichgewicht des Gemüths auf, und bringt kühnere Bilder, mehr abgerissene Wendungen hervor. Auch findet wohl das Gegentheil statt, daß ein heftiges Gefühl der Gegenwart in ruhigere Betrachtung übergeht *). Lehrt der Chor durch Beispiele der Geschichte und Mythologie, so wird schon dadurch der Ausdruck kühner, und die innere Verbindung schwerer und künstlicher abwechselnd **).

Am nächsten dieser betrachtenden Gattung stehen wohl diejenigen Gesänge, wo die Herrlichkeit des Lebens oder der Götter gepriesen wird. Bei jenen sind die Gegenstände, welche mit in die Darstellung verflochten werden, mannigfaltiger; die innere Freudigkeit drückt sich aus durch die Fülle und Pracht der Worte, durch die größeren Massen der Sprachverknüpfung; es ist der mannigfaltig spielende und buntere Glanz der Welt, wiedergestrahlt von dem ruhigen Spiegel eines heiteren und zufriedenen Gemüthes ***). Weniger groß sind die Umrisse, aber lebhafter und auch äußerlich bewegter die Sprache da, wo die Götter gepriesen werden, sey es in froher Hoffnung des nahen, von ihnen erwarteten Guten †), oder in vertrauensvollem Gebet um Abwendung eines drohenden Übels ††).

---

*) Antig. 583. Trachin. 94. **) Antig. 945.
***) Öd. in Kolon. 669.
†) Kön. Öd. 1083. Öd. in Kol. 1045. Aias 697.
††) Antig. 1116.

Da aber, wo der Gegenstand selbst die höchste Leidenschaft hervorruft, drängen sich Bilder auf Bilder, die Sprache wogt in kurzen, kühnen Verknüpfungen gleich einem aufgewühlten Meere hin und her, und verströmt entweder ohne einen deutlich begrenzenden Schluß, oder endet mit einer kurzen noch zweifelnden Beruhigung *). Mit den tiefsten und kräftigsten Lauten des empörten Gefühls füllt sie sich, wenn die höchste Spannung die Personen selbst in lyrischen Strophen mit dem Chore vermischt **). Wo aber mehr Wehmuth als Erschütterung herrscht, werden die Formen großartiger, und auch die Töne nicht blos gewaltig und voll, sondern auch süß und lieblich ***). Zuweilen wird der entscheidende Ausgang des ganzen Stücks durch einen kurzen Gesang vorbereitet, dessen geheimnißvolle Tiefe sich im schweren und feierlichen Gange der Rede und in dem Schalle langer und prachtvoller Wörter andeutet †).

Wo blos das Schicksal der Hauptpersonen die Betrachtungen des Chors hervorruft und ganz an sich fesselt, indem er uns die Lage des Helden beschreibt und die nächsten Gefühle, welche dieselbe hervorbringt, ausspricht, gerade da ist der Bau der Sprache am künstlich-

---

*) Kön. Öd. 151. 462.

**) Vorzüglich Kön. Öd. 1315. Elektra 120, und gewöhnlich gegen das Ende der Stücke.

***) Antig. 807. Philokt. 1081.

†) Öd. in Kolon. 1555. Elektra 1383.

sten und am meisten verwickelt, und die uneigentlichen Ausdrücke am freisten und kühnsten hingestellt *). Und dieses liegt auch in der Natur der Sache: denn da ist der Chor selbst am wenigsten in eigener Bewegung, und da wird am meisten durch das eindringende Äußere seine Seele geübt und beschäftigt.

Da es nothwendig mein Bestreben gewesen seyn muß, alles das was ich in meinem Dichter sah, in der Übersetzung, so gut ich es vermochte, wieder auszudrücken, so ergiebt sich aus allem Gesagten schon von selbst, welche Ideen mich bei diesem Werke geleitet haben. Das Erste und Wichtigste war, alle Eigenthümlichkeiten des Alterthums und des griechischen Volkes, so viel wie möglich, zu schonen. Denn ich wollte kein modernes Werk schreiben, sondern gerade ein alterthümliches in unsere Sprache übertragen, welche wegen einer gewissen Ähnlichkeit der Völker selbst, unter allen neueren am meisten fähig ist griechische Ideen auszusprechen und griechischen Ausdruck nachzubilden. Es ist allgemein bekannt, daß das Princip des gesammten Lebens der Griechen auf der höchsten Empfänglichkeit für die Anschauung der Natur beruhete. Das Sinnliche also ist ihnen das Lebendigste, aber, wohl verstanden, bis in seine tiefsten Gründe hinein; mit der Natur gehen sie am liebsten um, aus ihr nehmen sie ihre kräftigsten poetischen Bilder; keiner Sache, welche in den Gesetzen der Natur gegrün-

---

*) Trachin. 833. Philokt. 671.

det ist, schämen sie sich. Und gerade in dieser Einigkeit mit der Natur und Entfernung von aller falschen Scham drückt sich am schönsten die Unbefangenheit und Klarheit des Gemüths aus, welche überall die Anzeige des reinsten sittlichen Gefühls ist und die Griechen fast vor allen übrigen Völkern auszeichnet.

Diese Eigenthümlichkeiten durften also meines Erachtens nicht verwischt werden, wenn das Werk einmal ein Werk des Alterthums bleiben sollte, auch da nicht, wo die gewöhnliche Denkweise oder wohl gar Ziererei mancher heutiger Leser einen Anstoß nehmen könnte. Es mußte also z. B. von dem sinnlichen Liebesgenusse und der Zeugung mit eben so wenig Rückhalt gesprochen werden, wie in der Urschrift, und dieses geschieht auch in derselben immer mit solcher Würde, daß reine Seelen, sich selbst überlassen und vertieft in die Schönheit dieser alten Poesie, gewiß nicht dadurch mögen beleidigt werden. Besonders recht ehrwürdig und heilig ist die fast beständig vorkommende Vergleichung dieser Gegenstände mit der Saat und Ernte der Ackerfrucht. Denn in der geheimnißvollen Entwickelung der Saat sahen die Griechen die nächste Offenbarung einer mit innerem Wirken alles durchdringenden und belebenden Gottheit. So ist es auch mit vielen andern Sprechweisen und Bildern, die von Eindrücken der Sinne hergenommen sind, oder wo solche Eindrücke verglichen, oder in höherer Lebhaftigkeit des Ausdrucks verwechselt werden. In solchen Fällen ist es die Pflicht des Commentators und histori-

schen Forschers, dergleichen zu bemerken, zu sagen, daß es allgemeiner Gebrauch sey, und wie er eigentlich verstanden werden müsse. Aber des Übersetzers Verdienst besteht gerade darin, solche Eigenthümlichkeiten zu erkennen und so nahe wie möglich wiederzugeben. Wenn ich also auch recht gut weiß, was gewisse ganz specielle Ausdrücke und Wendungen bei den griechischen Tragikern für eine allgemeine und abgezogene Bedeutung zu haben pflegen, so werde ich doch immer suchen, sofern es ohne unnatürlichen Zwang der deutschen Sprache geschehen kann, das Eigentliche und Specielle wieder auszudrücken, und nicht durch das Allgemeinere und Erklärende die ganze Farbe zu verwischen und die Kraft der lebendigen Anschauung zu schwächen.

Alles dieses habe ich denn auch insbesondere bei den Eigenthümlichkeiten des Sophokles, die ich oben anzudeuten versuchte, mir zum Gesetz gemacht, oder vielmehr es ergab sich die Befolgung desselben von selbst aus der Idee, die ich einmal von einem solchen Unternehmen gefaßt hatte. Auch die Art und Weise des ganzen Baues der Rede mußte nachgeahmt werden, ohne doch dadurch gegen den Geist unserer eigenen Sprache im Wesentlichen zu sündigen. Ohne Zweifel wird es mir an vielen Stellen nicht gelungen seyn dieses zu vereinigen, obgleich ich die dreiste Nachbildung freier und kühner Wendungen nur für Fälle aufzusparen suchte, wo ein besonderer Nachdruck erreicht werden mußte. Man muß dann aber auch im Allgemeinen bedenken, daß auch von unsern guten

deutschen Schriftstellern jeder seine eigenthümliche Sprache hat, die erst gekannt seyn will, ehe sie ganz genossen werden kann, und daß bei jeder Nachbildung eines alten Werkes auch wieder manches Neue gewagt werden muß, weil eben wieder ein neues Urbild da ist. Viele treffliche, unserer Sprache ganz neue und ihr bei tieferer Ansicht doch natürliche Wendungen, zum Beispiel, deren sich Voß im Homer und andern Werken dieser Art bedient hat, würden in einem deutschen Sophokles sehr am unrechten Orte seyn; dagegen müssen in diesem neue Kühnheiten vorkommen, welche jener bewundernswürdige Meister der Übersetzungskunst der Natur seiner Vorbilder nach vielleicht nie hat wagen können.

Zur vollkommenen Treue gehört nach der jetzt allgemein gewordenen Übereinstimmung aller gründlichen Kenner auch die genaue Nachbildung der metrischen Form dieser Kunstwerke. Hierüber muß ich nun noch einiges beifügen, theils für die Gelehrten, um ihnen durch Mittheilung einiger meiner Ansichten die Beurtheilung meines Werkes zu erleichtern, theils für diejenigen Leser, welche, mit dieser schwierigen Kunst nicht vertraut, einiger Fingerzeige bedürfen, um sich darin zurecht zu finden. Für beides kann aber hier nicht aus dem Grunde und weitläufig gesorgt werden. Wer die lyrischen Versmaße recht zu verstehen und zu genießen wünscht, wird sich kurz aus Hermanns kleinem Handbuche der Metrik in deutscher Sprache unterrichten können. Nur verlange niemand, einen solchen Chorgesang beim ersten

überlesen, sey es dem poetischen Sinne nach ganz zu verstehen, oder der musikalischen Melodie nach vollkommen zu empfinden. Niemand, außer den größten Virtuosen, vermißt sich eine Bachsche Sonate beim ersten Anblick vom Blatt wegzuspielen; eine nicht unähnliche Bewandtniß hat es mit den metrischen Meisterstücken der Griechen.

Es läßt sich hier nicht, vielleicht aber anderswo, gründlich ausführen, hat aber immer den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit, daß bei den Griechen metrische und musikalische Composition der poetischen Rede völlig eins und dasselbe waren. Nur auf die ganze Natur dieser Künste bei diesem Volke will ich mich hier berufen. Was in Versen war, wurde gesungen, und es wäre ihnen gewiß eben so unnatürlich vorgekommen, ein Gedicht zu machen, ohne es zum Gesange zu bestimmen, wie einen bloßen Gesang ohne poetischen Text auszuführen *). Es ist daher ganz natürlich, daß die griechischen Dichter ihre Musik selbst setzten, das heißt aber nichts anderes, als sie wählten und verbanden ihre Versarten selbst, worin ihrem Genie bei den lyrischen Stücken ein sehr weiter Spielraum gelassen war. Diese Versarten konnten sie auch den Personen, die zum Chore bestimmt waren, nur so beibringen, daß sie selbst ihnen alles vorsangen und sie einübten, bis sie es richtig nachsingen

*) Z. B. in Läufen, oder in ganzen Opern mit unsinnigem Texte.

konnten. Die Dauer der Töne war hier hinlänglich durch die natürliche Dauer der Sylben bestimmt. Aber das Tempo, der Wechsel der Stärke und Schwäche, der Höhe und Tiefe des Tons lag darin nicht, sondern mußte erst durch die musikalische Begleitung *) recht festgehalten werden. Aber hier gab es nun wieder allgemeine Ausgangspuncte und gleichsam Schlüssel in den verschiedenen Weisen (als der dorischen, phrygischen u. s. w.), und dann hatte auch gewiß jede Versart hier ihre besonderen Anlagen. Alles das ist uns mit dem Verluste der alten Musik in eine fast undurchdringliche Dunkelheit geschwunden.

Da nun der Dialog der alten Tragiker, wie wir sehen, in Versen ist, so ist er vermuthlich auch gesungen worden. Freilich müssen wir uns diesen Gesang ganz anders vorstellen als unsern Operngesang, aber den kannten ja die Alten überhaupt nicht. Der Dialog mag sich also in seinem musikalischen Vortrage in mancher Rücksicht unsern Recitativen genähert haben. Er wurde von der Flöte begleitet, dergleichen es aber von sehr verschiedener Form und Stärke gab. Dem Chor war immer die Lyra zugesellt.

*) Dieses ist es, was Aristoteles ἁρμονία nennt, wie ich seine dunkle Kürze Poët. c. I. §. 4. verstehe.

IX.

Beurtheilung der Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur.

Ein Werk wie das vorliegende, an und für sich betrachtet, fordert eine nach vielen Rücksichten erwogene Beurtheilung, sowohl wegen seiner Bestandtheile, als wegen seiner Stelle in dem Ganzen der Literatur. Es ist, wie der berühmte Verfasser selbst es bezeichnet, ein kritisches Werk, weil es die historischen Erscheinungen im Gebiete der dramatischen Kunst prüfend auf ihre wesentliche Bedeutung zurückführen soll. Da aber alle Kritik sich doch auf irgend ein vorausgesetztes Einverständniß über die Grundsätze oder, wie man es nennen mag, Grundansichten beziehen muß, und eine solche Übereinstimmung am allerwenigsten bei uns Deutschen und in unserer Zeit angenommen werden kann, so war der Verfasser genöthigt selbst Grundsätze aufzustellen, und also in das dogmatische Gebiet, welches hier kein anderes als das philosophische seyn kann, überzugehen. Und da sich das Werk auf der anderen Seite über die Geschichte des Drama

aller höher gebildeten Völker verbreitet, so konnte auch wieder bei den Zuhörern oder Lesern keine allgemeine vollständige Kenntniß des historischen Stoffes vorausgesetzt werden, weßhalb wenigstens die nöthigsten Thatsachen erst herbeigezogen werden mußten. Schon diese Umstände können den Beurtheiler bald zu kritischen, bald zu philosophischen, bald zu historischen Bemerkungen veranlassen. Noch größer aber erscheinen die Anforderungen, wenn er sich die äußeren Beziehungen des Werks deutlich vorstellt. Es besteht aus Vorlesungen, gehalten vor einer glänzenden Versammlung hoch gebildeter, ja höchst vornehmer Herren und Frauen, deren lebhafte Theilnahme uns der Verfasser mit so gefühlvoller Anerkennung schildert, daß wir nicht zweifeln dürfen, sie werde auch auf ihn zurückgewirkt haben, und vieles könne nur aus dem gegenseitigen geistigen Verhältniß zwischen dem Vortragenden und den Zuhörern zu erklären seyn. Sein Bestreben mußte dahin gehen, auch das Schwierigste und Tiefste, ohne welches das Leichtere doch zuletzt nur oberflächlich geworden wäre, nicht allein allgemeiner verständlich, sondern der großen geselligen Welt annehmlich zu machen; ein Unternehmen, das deutsche Gelehrte so selten gewagt und noch seltner mit Glück ausgeführt haben, und wozu wohl unter uns niemand geschickter seyn konnte, als der eben so gelehrte und tief gebildete als vielfach erfahrene und gewandte Herr von Schlegel. Dennoch konnte ihm, als Gelehrten und Schriftsteller, der ihn umgebende Kreis auch wieder nicht ganz genug seyn, sondern er

mußte einen noch allgemeineren Einfluß auf alle Länder Europa's, deren dramatische Literatur er beurtheilte, vor Augen haben; und ohne Zweifel in dieser Absicht wurde das Werk dem Drucke übergeben. Daß es mit löblicher und treuer Rücksicht auf das deutsche Vaterland in der Landessprache erschien, in welcher auch die Vorlesungen gehalten worden, konnte seiner allgemeinen Verbreitung keinen Eintrag thun, wie auch die bereits erschienenen Übersetzungen in verschiedene fremde Sprachen beweisen.

In der Mitte so vieler und vielfacher Beziehungen und der daraus entstehenden einander kreuzenden Verpflichtungen würde Rec. sich in der größten Verlegenheit befinden, ja vielleicht nie diese Beurtheilung unternommen haben, wenn er nicht glaubte, dem Charakter dieser Jahrbücher gemäß, eine oder die andere Seite vorzugsweise hervorheben, und sich so mehr als eine einzelne Stimme vernehmen lassen zu dürfen. Die schwere und feierlich lastende Amtskleidung des allgemein gültigen, unfehlbaren Richters, an deren Anblick wir freilich durch unsere meisten kritischen Institute gewöhnt sind, ist ihm immer zu unbequem, und die Verpflichtung, welche sie anzeigt, immer zu drückend gewesen.

Er beginnt also mit dem Angenehmsten, mit dem Danke, den das Vaterland dem Verfasser für sein Werk in zweifacher Hinsicht schuldig ist, einmal, insofern er dadurch den heutiges Tages oft behaupteten Anspruch der Deutschen an das Recht der Kritik über die ganze euro-

päische Literatur im Fache der Poesie auf das glänzendste gerechtfertigt, und fremde Nationen, wo nicht hievon überzeugt, doch auf das lebhafteste angeregt und mit deutschen Ideen in Beziehung gesetzt hat; und zweitens, indem er für uns selbst und besonders für unsere höheren Stände eine Reihe lebendiger kritischer Ideen durch die ganze dramatische Literatur hindurch entwickelt hat, an welche sich alles später in gewissem Maße anschließen könnte und sollte, um der über unser Theater hereinbrechenden Barbarei Einhalt zu thun. Was den ersten allgemeinen Ruhm betrifft, so wird darüber wohl nun genug gesagt seyn, und der Verfasser selbst wird gewiß darauf den geringsten Werth legen, wohl überzeugt, daß man für die Welt im Ernste nur etwas seyn kann, wenn man die Welt in seinem Vaterlande sieht. Und so wie das Herumschauen nach dem Fremden immer unserer edelsten Eigenthümlichkeit Abbruch thut, so auch überhaupt schon das Streben nach der äußeren Wirksamkeit, wenn es den Hauptzweck wissenschaftlicher Bemühungen, die Wahrheit selbst darzustellen, überwiegt. Deshalb müssen wir vorzüglich die Mäßigung, Harmonie und Klarheit, die Abwesenheit jeder Art von Affectation an diesem Werke rühmen. Wie wohl wird uns zu Muthe, wenn wir uns aus dem halbphilosophischen Ideenschwall, oder aus dem etymologisch-mythologisch-welthistorischen Brei, in welchen wir oft die Enden der Welt, Indien und Britannien zusammenfließen sehen, auf eine solche glückliche Insel retten, wo Land und Meer sich unter-

scheiden, und in heiterer Luft alle Gegenstände hell und scharf begrenzt dastehen. Doch es würde überflüssig seyn, an einem Werke des berühmten Verfassers die weise Wahl und Begrenzung des Stoffes, die schöne, gewandte, oft überraschend geistreiche Darstellung, die Reinheit des Styls, die Vollkommenheit der Sprache, die Liebenswürdigkeit des Vortrags weiter zu rühmen. Wir wollen sogleich auf die Sachen eingehen und uns auch dabei nur auf das unserem eigenen Kreise nahe Liegende wenden. Wenn Rec. hiemit vorzüglich den philosophischen Gehalt meinte, so glaubte er sich durch die eigenen Worte des Verfassers Th. I. S. 6, „auf die Wurzel unseres Daseyns müsse alles zurückgeführt werden," hinlänglich gerechtfertigt, will sich aber dadurch auch keineswegs Bemerkungen anderer Art verbieten.

Die erste Vorlesung leitet das Ganze ein, mit trefflichen, zwar nicht neuen, aber nicht genug zu wiederholenden Gedanken über die Bestimmung der Kritik, über die nothwendige Universalität derselben und besonders über den so oft verkannten Begriff des Classischen. Es ist nur allzuwahr, daß viele und vortreffliche Männer bei uns, selbst nach Lessings Bemühungen, noch immer nicht von dem Vorurtheile zurückgekommen sind, alle Kunst der Neueren sey nur Ausweichung von der Norm der Alten. Noch mehr herrscht dieses Vorurtheil freilich in den bildenden Künsten, aber auch auf die Poesie fließt es ein; daher es gewiß nicht unnöthig war, es auch hier wieder zu berühren.

Hierauf folgt eine Bestimmung der Begriffe der **antiken und modernen oder romantischen Poesie**, und mit Recht ist diese vorangestellt, da der Verfasser einen ganz praktischen Zweck hatte, und also gleich in den historischen Gegensatz eingehen mußte. Nachdem er diesen oft verkannten und mißverstandenen und oft selbst bezweifelten Gegensatz vorläufig durch Bilder und Beispiele deutlich zu machen gesucht, durch Rhythmus und Melodie, Plastik und Malerei, die antike und sogenannte gothische Baukunst; so versucht er ihn endlich seinem Wesen nach in bestimmten Worten darzustellen. Aber auch hier muß er noch auf ein anderes Element des menschlichen Bewußtseyns zurückgehen, auf die Religion. „Wie die Religion der Griechen Vergötterung der Naturkräfte und des irdischen Lebens war, aber zu heiteren Idealen gestaltet, so," sagt er im Wesentlichen, „war auch ihre Kunst und Poesie der Ausdruck von der vollkommenen Gesundheit ihres Daseyns, vom Bewußtseyn einer Harmonie aller Kräfte des in den Schranken der Endlichkeit befangenen Menschen. Ihre Poetik war die der Freude, ihre Poesie die des Besitzes; sie steht fest auf dem Boden der Gegenwart. Aber eben deshalb ist ihrer Bildung, einzelne Ahnungen und Blitze ausgenommen, nur der Charakter einer geläuterten, veredelten Sinnlichkeit, wiewohl im Ganzen und Großen, zuzugestehen. Bei den Neuern dagegen hat das Christenthum die Gemüther auf das Innerste des Menschen gewandt. Ritterliche Tugend und ein neuer sittsamer Geist der Liebe stammen daher.

Das Wichtigste aber war, daß durch diese geistige und sittliche Religion das Gefühl von der Unzulänglichkeit menschlicher Kräfte und ihrer inneren Spaltung mit dem Glauben an einen verlorenen besseren Zustand zum Bewußtseyn gebracht wurde. Schwermuth ist daher die Grundlage der neueren Poesie und Sehnsucht ihr Inhalt; sie wiegt sich zwischen Erinnerung und Ahnung."

An dieser Darstellung könnten nun wohl gleich einige Zweifel aus dem ersten Anblick der Sachen entstehen: woher denn, könnte man sagen, der durchherrschende melancholische Ton in der ganzen griechischen Kunst? Woher der trübe Anstrich ihrer sinnlich schönsten Gestalten der jugendlichen Heroen, selbst des Apollon, an dem er unverkennbar ist, wenngleich es diesem Gotte nicht zukommt bei Leiden gegenwärtig zu seyn *)? Und dann in der Poesie! Sind die ungeheuren Bitterkeiten des Prometheus, der Sieben gegen Theben der Ausdruck des frohen Besitzes, oder die tiefe geheimniß- und ahnungsvolle Wehmuth des Ödipus in Kolonos, von welcher dieses Gedicht ganz durchzogen ist, der einer veredelten Sinnlichkeit? Höchstens für die späteren Werke eines Theokrit, eines Meleager, könnte dieser Ausdruck erschöpfend scheinen. Wo finden wir dagegen in der ganzen alten Kunst ein so ungetrübtes und schrankenloses Entzücken, einen solchen Jubel der Seele, wie in manchen Werken des Correggio und anderer christlicher Maler, eine so klare, rein

*) Äschylos im Agamemnon.

sinnliche Heiterkeit wie beim Ariost, oder eine so treuherzige Lustigkeit und auf der andern Seite ein so gigantisches Trotzen auf eigene Kraft, selbst bis zum Untergange, wie bei Shakspeare? Wenn wir nun aber weiter die Gründe solcher Erscheinungen erwägen, so finden wir bei den Alten hinter jenen angeblichen, idealisirten Naturkräften, ein dunkles, unbekanntes göttliches Wesen, den Gegenstand einer erhabenen und furchtbaren Ahnung. Der Verfasser selbst muß ja nachher bei der alten Tragödie diese sogenannte Idee des Schicksals als den innersten Grund vor allem anerkennen. Diese sollte man also wohl eher für den Quell einer schwermüthigen Stimmung halten. Das Christenthum dagegen giebt uns eine beseligende Gewißheit; und klarer Glaube, frohe Zuversicht, heitere Erhebung über alle Trauer dieses Landes der Verbannung, wie der Verfasser so schön unser kurzes irdisches Leben nennt, müssen uns daraus herfließen.

Es scheint also zum wenigsten, daß Freude der Sinnlichkeit am Besitze irdischer Güter nicht der unterscheidende Charakter der alten, noch schwermüthige Sehnsucht der der neueren Poesie seyn kann, und jene Täuschung kann wohl nur daraus entstehen, daß der Gesichtspunct der ganzen Vergleichung nicht der richtige war. Der Kunst kommt es wohl überhaupt nicht darauf an, einen solchen Inhalt, oder eine solche Gemüthsstimmung auszudrücken, und sie wird auf etwas außer ihr bezogen, wenn man meint, sie könne ihr Ziel erreichen, entweder in der Darstellung gebildeter Sinnlichkeit, oder in der Behauptung

religiöser Vorstellungen und Gefühle. Es ist damit in der That nicht viel mehr gewonnen, als mit der jetzt verachteten Nachahmung der Natur und ähnlichen Principien. Beides führt auch bei der Anwendung auf Einseitigkeiten. Kunst und Religion sind freilich auf das innigste miteinander verbunden, aber jene kann unmöglich blos der Ausdruck oder die Darstellung der anderen seyn; sonst wäre sie nicht Kunst, sondern eine besondere Art der Religion, sich zu äußern. Und eben so gut ist ja auch die Kunst mit der sichtbaren Natur aufs innigste verbunden, und erschöpft sich nach außen ganz in dieser, ohne deshalb ihr Princip darin zu finden. Der vorzüglichste Grund der Täuschung liegt also wohl darin, daß die Gegenstände, welche einige der größten Dichter beider Zeitalter bearbeitet haben, mit dem Charakter ihrer Poesie verwechselt worden. Und doch, wie wenig steht die ausgebildete dramatische Poesie der Neueren, z. B. die vollkommenste, die Shakspearische, in gerader Beziehung zur Religion, und wie gewaltsam mußte man ihre angebliche Melancholie so deuten, wie es der Verfasser gethan hat! Wie wenig umfaßt dagegen der Ausdruck von Vergötterung der Naturkräfte den Sinn der Religion der Alten! So etwas hat nie Religion seyn können, und man kann dreist behaupten, daß es nie eine Nation gegeben, welche es in vollem Ernste dafür angenommen habe. Wenn nun Rec. gefragt würde, was er denn eigentlich für den Sinn des großen Gegensatzes in der Geschichte der Poesie hielte, so würde er wieder=

holen müssen, was er selbst an einem anderen Orte darüber gesagt hat. Er setzt hier nur hinzu, daß eine gewisse Trauer in jeder Art von Kunst enthalten ist. Sie erlangt die höchste Heiterkeit, indem sie sich frei über einen Schmerz erhebt; denn das Irdische muß als solches verzehrt werden, wenn wir erkennen sollen, wie das Ewige und Wesentliche darin gegenwärtig ist. Beides geschieht durch Ironie und Begeisterung, deren innere gleichbedeutende Einheit das wahre Wesen aller Poesie ausmacht. Dies wird sogleich deutlicher werden, wenn wir dasjenige zur Prüfung ziehen, was unser Verfasser noch in der ersten Vorlesung über den Begriff des Dramatischen, und in der zweiten über das Tragische und Komische sagt.

Den Begriff des Dramatischen zu bestimmen, beginnt der Verfasser für seine Absicht sehr zweckmäßig bei der äußeren Form, und mit dem Gegensatze gegen den bloßen Dialog. Dieser, sagt er, kann einen sehr bedeutenden und anziehenden Inhalt haben, ohne dramatisch zu seyn; hiezu gehört ein Erfolg, der sich an den sprechenden Personen zuletzt kund thun muß; es muß etwas Wesentliches für sie dadurch verändert werden; dies würde wohl mit anderen Worten heißen, das Gespräch muß immer zugleich Handlung seyn oder enthalten. Aber warum hat er nun nicht auch die entgegengesetzte Abweichung betrachtet, wo es blos Handlung ist, wie im dramatisirten Roman, oder wo eine Reihe entwickelter Gedanken sich an die Handlung blos anschließt, wie

in manchen anderen, besonders deutschen Werken, die, ohne Romane zu seyn, doch immer nicht Dramen werden wollen? Er hat in der letzten Vorlesung auch in diesem Sinne über Göthe's Faust gesprochen, und sich dort durch einen Unterschied zwischen dem Dramatischen und Theatralischen zu helfen gesucht, der aber nicht ganz hinreicht. Vielleicht hätte er sich hier nicht unpassend der letzten Worte seiner ersten Vorlesung erinnern sollen, wo er die Unvollkommenheiten des deutschen Theaters dem speculativen Sinne dieser Nation zuschreibt, der überall in die Gründe der Dinge eindringen und diese immer noch neben den Erfolgen besonders entwickeln und darlegen will. Das wenigstens scheint dem Rec. gewiß, daß, was im vollen Sinne dramatisch ist, nothwendig auch theatralisch seyn muß; und der Verfasser geht auch selbst hievon aus in der schönen Stelle der ersten Vorlesung, wo er sagt, daß wir uns die gar nicht theatralisch vorstellbaren dramatischen Werke nur genießbar machen, indem wir uns, solcher Vorstellungen schon gewohnt, die Ausführung unbewußt hinzudenken. Die Aristotelischen Regeln, daß die Handlung nur eine sey und eine gewisse bestimmte Größe haben müsse, waren doch hier, wenn die Sache einmal äußerlich umschrieben werden sollte, nicht so gänzlich zu verachten. Es wird über den Sinn dieser Regeln in der neunten Vorlesung besonders gesprochen und dort zugestanden, daß Aristoteles unter Einheit der Handlung, wenn er irgend etwas Vernünftiges dabei denken wollte, nothwendig das

Zusammentreffen mehrerer untereinander verknüpfter Vorfälle in einen Punct verstehen mußte. Wer sich nun anheischig machte dieses gründlicher und tiefer auszusprechen, der müßte offenbar sagen, was denn nun dieses für ein Punct sey, und es würde sich dann gezeigt haben, daß es das Wesen menschlicher Handlungen und Begebenheiten überhaupt ist, welches sich in den durch vollständige Beziehung zusammentreffenden Erscheinungen erschöpfen muß. Rec. würde sich hier des Ausdrucks Idee bedienen, wenn er nicht fast gewiß wäre, darüber nach dem heutigen verworrenen Sprachgebrauche mißverstanden zu werden. Durch den oben gewählten Ausdruck will er nur bewirken, daß nicht ein besonderer Erfolg darunter verstanden werde, sondern der Erfolg alles menschlichen Handelns an sich, in welchem immer, sofern er nur etwas an sich ist, das Menschliche untergeht und das Ewige sich offenbart, und zweitens will er einschärfen, daß dieser wesentliche Erfolg ganz in der wirklich vorhergehenden Handlung erschöpft seyn und nicht durch Raisonnement oder Speculation erst besonders hinzugedacht werden müsse; denn sonst wäre er nur in der besonderen Reflexion des Dichters da, und nicht wirklich gegenwärtig. Er glaubt nicht, daß der Verfasser aus den Andeutungen Platons, in welchen die Keime einer echten Kunstlehre liegen sollen, im Wesentlichen etwas anderes ziehen würde, und bedauert nur, daß derselbe nicht einen Versuch gemacht, diese Keime zu entwickeln, und nicht mehr als nur den Namen Platons in die-

ser Sache angeführt hat. Wie wenig darin, daß der Dialog einen Erfolg herbeiführt, allein das Wesen des Dramatischen liegen könne, zeigt ja auch der Verfasser bei jener Widerlegung des Aristoteles; aber ihm selbst kann die Aufzählung alles dessen, was äußerlich zum dramatischen Werke gehört, daß die Handlung darin als gegenwärtig vorgestellt, daß sie durch wirkliche Personen in nachgebildeten Trachten und Umgebungen gespielt wird u. s. w., doch nicht dazu dienen, uns endlich zu sagen, was denn nun eigentlich das Dramatische sey. Es gehörte in der That hiezu die Betrachtung der Sache aus einem höheren Gesichtspuncte.

Eben so wenig gelingt es denn auch mit der Erklärung des Mimischen beim Drama, wenn man es, wie der Verfasser, blos aus dem Nachahmungstriebe, wie er sich auch schon bei Kindern so lebhaft äußert, ableiten will. Warum wirkt es denn so äußerst widrig, wenn wir den Schauspieler wirkliche Personen, ja auch nur die Manier eines anderen Schauspielers nachahmen sehen? Selbst in der Komödie, wenn sie auch die Wirklichkeit in ihren Kreis zieht, gehört mehr dazu, um die Darstellung bekannter Personen poetisch zu machen, als die bloße Nachahmung, wie die Aristophanischen Rollen hinlänglich bezeugen. Der Grund davon ist, daß wir gar keine Nachahmung, sondern poetische Wahrheit verlangen, die etwas ganz anderes sagen will. Die Nachahmung widert uns an, wie die Nachbildung des Lebens in den Wachsfiguren; es ist nicht Kunst, sondern Kunststück.

Also muß auch hiezu noch mehr gehören, und etwas ganz anderes, als daß wir nur, wie der Verfasser sagt, „die mimischen Elemente und Bruchstücke aus dem geselligen Leben ausscheiden und sie ihm gegenüber in eine Masse versammelt aufstellen." Damit würden wir es ins Unendliche nicht zu einer dramatischen Kunst bringen, so wenig wie zum Beispiel zu einer Geschichte, wenn wir blos das, was als verhältnißweise wichtig erscheint, aus der unendlichen Masse des Geschehenen aussondern wollten, ohne einen zum Grunde liegenden wesentlichen Gedanken. Haben wir aber diesen erkannt, so werden wir auch bald finden, warum es gewisse Nationen nie bis zum Drama bringen konnten, andere dagegen es in rascher Entwickelung vervollkommneten. Über diese Erscheinung, welche der Verfasser blos andeutet, wäre wohl noch etwas Näheres zu sagen gewesen, indem, gerade bei der in diesem Buche beobachteten Methode, daraus viel Wichtiges für die tiefere Einsicht in die dramatische Kunst geschöpft werden konnte. Sonderte man sorgfältig und nach Gründen dasjenige ab, was wirklich blos dem Spieltriebe oder auf der anderen Seite der religiösen Ceremonie zuzuschreiben ist, so würde sich finden, daß sich das Drama nur bei solchen Nationen wirklich zur Kunst ausbilden kann, welche bei einer höchst vollkommenen Civilisation sich die jugendliche Frische der Phantasie erhalten haben. Eben deshalb verdiente es eine besondere Betrachtung, wie und warum die religiöse Ceremonie den ersten historischen Anfang des Drama enthält,

nicht aber die kindische Nachahmung. Die Anlässe aber, die in jener liegen, werden sich bei vielen Nationen finden, welche sie auch nicht weiter entwickelt haben, und wenn der Verfasser meint, daß sich z. B. bei den alten Ägyptern keine Spur einer dramatischen Darstellung finde, so würde er von diesem Gesichtspuncts aus so manche bei ihnen entdecken, wie etwa in dem, was Herodot im zweiten Buch im vier und sechzigsten Capitel von dem Gottesdienste in Papremis erzählt; und dergleichen ist in den ägyptischen Mysterien gewiß noch viel mehr gewesen. Wie wichtig aber jene Verknüpfung der schaffenden Phantasie mit der ganz ausgebildeten Reflexion und einer bis zur Virtuosität gediehenen Civilisation und politischen Bildung seyn muß, leuchtet wohl ein. Ohne sie bleibt oder wird das Drama kindisch. Unzählige Erscheinungen bei jugendlichen und alten Völkern lassen sich daraus erklären, und noch mehr läßt sich daraus für das Verständniß der vollkommenen dramatischen Werke schöpfen.

Wie Rec. bisher gezeigt hat, ist die Methode des Verfassers die, von der Erscheinung der Kunst und ihren besonderen Merkmalen auszugehen und so auf die Begriffe zu kommen. Und wer könnte dieses für den Zweck ganz schickliche Verfahren tadeln, wenn man wirklich zu den Begriffen gelangte? Dieser Zweifel könnte vielleicht ungerecht scheinen, da der Verfasser im Anfang der zweiten Vorlesung selbst sagt, zum poetischen Gehalt seyen, außer allem, was er schon aufgeführt, Ideen erforder-

lich, das heiße nothwendige und ewig wahre Gedanken und Gefühle, die über das irdische Daseyn hinausgehen, und welche Ideen dies für die verschiedenen dramatischen Gattungen seyn sollen und können, das werde im Folgenden untersucht werden. Rec. war daher sehr gespannt auf die Erklärung des Tragischen und Komischen und so manches anderen was dahin gehört, muß aber gestehen, daß ihm das was er fand, unerwartet kam.

Nachdem der Verfasser das Epische und Lyrische so umschrieben, daß man wohl damit übereinstimmen kann, und richtig bemerkt hat, daß es in diesen beiden Hauptgattungen eigentlich keinen solchen Gegensatz des Komischen gegen das Tragische gebe, wie denn die epische Parodie nach des Rec. Meinung zwar nicht zufällig ist, aber doch in einer komischen Darstellung, nicht der Stoffe, sondern der epischen Poesie selbst besteht, so kommt er auf die beiden Gegensätze im Drama, welche er mit Recht an dem Beispiel der griechischen Kunst erklären will, indem sich dort die Gattungen systematischer trennen. Und nun erklärt er denn das Verhältniß des Tragischen und Komischen für das des Ernstes und Scherzes. „Der Ernst," so sagt er im Wesentlichen, „ist die Richtung der Seelenkräfte auf einen Zweck. Aber die Vernunft nöthigt uns einen jeden Zweck auf höhere und so endlich auf den höchsten allgemeinen Zweck unseres Daseyns zu beziehen; und hier bricht sich die unserem Wesen inwohnende Forderung des Unendlichen an den

Schranken der Endlichkeit, worin wir befangen sind. Alles was wir schaffen und wirken, ist vergänglich und nichtig, und selbst im glücklichsten Falle droht uns doch der Tod. Ja in uns selbst tragen wir unseren eigenen Feind in der Leidenschaft; jeder Augenblick kann von uns im Namen der heiligsten Pflichten die Aufopferung der süßesten Neigungen fordern, und bei jeder Erweiterung des Besitzes bieten wir den Tücken des Zufalls nur um so mehr Blößen dar. Alles dies muß uns mit unaussprechlicher Wehmuth erfüllen, gegen die es keine andere Schutzwehr giebt, als das Bewußtseyn eines über das Irdische hinausgehenden Berufs. Dies ist die tragische Stimmung, und wenn diese die auffallendsten Beispiele von gewaltsamen Umwälzungen menschlicher Schicksale, vom Unterliegen des Willens dabei oder bewiesener Seelenstärke in der Darstellung durchdringt und beseelt, dann entsteht tragische Poesie. So soll die Poesie von den Dissonanzen unsers Innern, welche sie nicht wegräumen kann, wenigstens eine idealische Auflösung darzubieten versuchen, und darin liegt ihr Tröstliches und Erhebendes. — Der Scherz dagegen ist ein Vergessen aller jener trüben Betrachtungen über der behaglichen Empfindung gegenwärtigen Wohlseyns. Alles wird spielend genommen, und die Unvollkommenheiten und Mißverhältnisse der Menschen unterhalten den Verstand und ergötzen die Phantasie. Die verkehrten Handlungen der Menschen werden geschildert als aus der Oberhand des Sinnlichen in ihrem Wesen entsprungen, und was ihnen

begegnet, als eine blos lächerliche Noth, die keine verderblichen Folgen haben wird, u. s. w."

In der That, wenn man nicht wüßte, wie gering der Verfasser die Aristotelische Poetik hält, so möchte man versucht werden bei diesem Ernst und Scherz an das σπουδαῖον und φαυλότερον des Aristoteles zu denken, und bei dem was zuletzt vom Komischen gesagt ist, an das bekannte αἶσχος ἀνώδυνον, καὶ οὐ φθαρτικόν, ja diese Ausdrücke erkennt er nachher auch besonders an. Dagegen fällt uns aber auch zugleich Schillers Ausspruch ein: „Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst;" der doch viel für sich zu haben scheint. Es giebt nämlich eine Bedeutung des Ernstes, — und diese wird wohl gerade hier zur Sprache kommen, — wonach der vorher geschilderte Scherz wohl eben so gut Ernst seyn möchte wie der Ernst. Wenigstens ist nicht einzusehen, warum man nicht im Ernste ein behagliches Gefühl seines Wohlseyns haben und recht im Ernste lustig seyn könnte, und es fragt sich, ob es nicht am Ende gerade der höchste Ernst ist, wenn wir die Fehler und Irrthümer der Menschen als Producte ihrer sinnlichen Natur betrachten, und davon unseren Verstand unterhalten und unsere Phantasie ergötzen lassen. Dagegen könnte es wohl vorkommen, daß der welcher es recht ernstlich meint, mit dem Tode und mit allen Hinfälligkeiten und Gefahren der menschlichen Natur scherzte, und das wird er vielleicht um so besser können, je mehr er auf ein Jenseits rechnet, wie es der Verfasser verlangt.

Wo bleibt aber dann die tragische Stimmung, die von einer tiefen Wehmuth über die Schranken unserer Endlichkeit ausgehen soll? Wahrlich das Tragische und das Komische sind auf diese Weise höchst räthselhafte Erscheinungen. Die Wehmuth ist zur tragischen Stimmung unentbehrlich, und doch über alles was sie bewirkt, sollen wir uns trösten lassen durch den Gedanken an das Überirdische und Unendliche. Sind wir nun getröstet, so haben wir die Wehmuth nicht mehr, und die irdischen Zwecke, selbst die geistigsten, können uns dann so ernsthaft nicht mehr erscheinen, wir müssen sie gegen das Höhere verschmähen. Der Ernst müßte sich also nun auf das Überirdische wenden; aber erstlich würde er alsdann um so weniger Wehmuth über das Irdische mit sich führen, und zweitens, wenn der Ernst die Richtung der Seelenkräfte auf einen Zweck ist, kann man unmöglich das Überirdische, worauf wir uns nur vorbereiten, das wir aber nicht durch eigene Kraft erlangen können, einen Zweck nennen. Wenn daher der Verfasser von einem Zweck unseres Daseyns spricht, so nimmt er das Wort in zwei Bedeutungen; es ist hier ein Zweck, den etwa ein höheres Wesen mit uns vorhat, nicht aber, den wir uns selbst vorsetzen können. Dasselbe Labyrinth bietet das Komische dar. Wenn wir alle Unvollkommenheiten spielend nehmen, sie als die natürlichen Wirkungen unserer Sinnlichkeit betrachten, so werden wir kaum noch im Stande seyn darüber zu lachen, es wird eine nüchterne Art daraus, die Dinge zu betrachten. Sollen wir

uns aber daran ergötzen und erfreuen, so müssen wir den Grund unsers Wohlbehagens in den Unvollkommenheiten selbst suchen, also nicht so leicht darüber hinwegsehen, sondern sie für etwas Ernstes und Nothwendiges halten. Aus diesen Verwirrungen wird schwer herauszukommen seyn. Und doch brauchen wir uns nur ohne alle Theorie auf das natürliche Gefühl eines jeden zu berufen, der die Kunst würdig zu empfinden fähig ist. Beleidigt uns denn nicht dieser Ernst, sowohl in dem tragisch seyn sollenden Werke selbst, als in seiner theatralischen Darstellung? Die rechtschaffene Ehrlichkeit, mit welcher manche unserer neuesten Dramatiker ihre Sachen durchzuführen pflegen, ist uns entweder lächerlich oder widerlich. Und wie wirkt der Schauspieler auf uns, der sich die Angelegenheiten des Helden, den er doch nach dem richtigen Ausdrucke nur *spielt*, wie seine eigenen zu Herzen nimmt? Kann man nicht auf diesem Wege zur unbewußten Parodie des Tragischen kommen? Auf der andern Seite wird es zur Spaßmacherei, wenn der Dichter oder Schauspieler in der Komödie nur seinen Scherz treiben, und dem Gefühle seines Wohlbehagens nachhängen, oder ein solches bei den Zuschauern bewirken will. Wahrlich der Komiker muß sich anderen Bedingungen unterwerfen. Wenn irgend jemand, so muß er sich selbst verleugnen, und diese Selbstverleugnung auch seinen Zuschauern mitzutheilen wissen. Prüfen wir uns endlich recht genau über das, was wir bei wahren tragischen oder komischen Meisterwerken empfinden, so leuchtet uns

wohl ein, daß in beiden noch außer der dramatischen Form ein inneres Gemeinsameres ist. Der ganze Widerstreit zwischen dem Unvollkommenen im Menschen und seiner höheren Bestimmung fängt an, uns als etwas Nichtiges zu erscheinen, worin etwas ganz anderes zu walten scheint als dieser Zwiespalt allein. Wir sehen die Helden irre werden an dem Edelsten und Schönsten in ihren Gesinnungen und Gefühlen, nicht blos in Rücksicht des Erfolgs, sondern auch ihrer Quelle und ihres Werthes, ja wir erheben uns an dem Untergange des Besten selbst, und nicht blos, indem wir uns daraus in eine unendliche Hoffnung flüchten. Und wiederum erfreut uns in der Komödie dieselbe Nichtigkeit der menschlichen Dinge, indem sie uns vorkommt wie das, worauf wir ein = für allemal angewiesen sind. So werden uns die Widersprüche auf eine wunderbare Weise vereinigt, und es bedarf nun nicht mehr des bloßen Versuchs, sie in Gedanken dadurch aufzulösen, daß wir Eins über das Andere siegen lassen, was wir noch dazu unmöglich eine Auflösung, sondern eher ein Zerhauen des Knotens nennen könnten, wozu es so großer Anstalten, wie das Drama sie macht, wahrlich nicht bedurfte. Jene Stimmung aber, worin die Widersprüche sich vernichten und doch eben dadurch das Wesentliche für uns enthalten, nennen wir die Ironie, oder im Komischen auch wohl Laune und Humor. Was ist alle dramatische Poesie und alle theatralische Darstellung ohne Ironie und Humor? Wie würden uns die Bitterkeiten des Äschylos und die

Grausamkeiten des Shakspeare zerfleischen, wenn es dabei nur auf den traurigen Ernst abgesehen wäre, und nicht die Ironie uns über alles erhöbe? Und wie würden uns die Natürlichkeiten des Aristophanes anekeln, wenn sie nur als Scherz gemeint wären, und uns nicht die Laune, das reine Gefühl der Unschuld mitten in die wildeste Sinnlichkeit zurückführte? Es war dem Rec. höchst auffallend, der Ironie, in welcher er den wahren Mittelpunct der ganzen dramatischen Kunst erkennt, so daß sie auch beim philosophischen Dialog, wenn er einigermaßen dramatisch seyn soll, nicht zu entbehren ist, in dem ganzen Werke nur Einmal erwähnt zu finden, Th. II. Abth. 2, S. 72, und noch dazu um ihr alle Einmischung in das eigentlich Tragische zu untersagen; und doch erinnert er sich an frühere Äußerungen des Verfassers, welche sich an diese Ideen wenigstens sehr anzunähern schienen. Die Ironie ist aber auch das gerade Gegentheil jener Ansicht des Lebens, in welcher Ernst und Scherz, wie sie der Verfasser annimmt, wurzeln.

Aber ist denn nun diese Ironie ein schnödes Hinwegsetzen über alles, was den Menschen wesentlich und ernstlich interessirt, über den ganzen Zwiespalt in seiner Natur? Keineswegs; dieses wäre eine gemeine Spötterei, die nicht über Ernst und Scherz stände, sondern auf demselben Boden und mit ihren eigenen Kräften sie bestritte. Die wahre Ironie geht von dem Gesichtspuncte aus, daß der Mensch, so lange er in dieser gegenwärti-

gen Welt lebt, seine Bestimmung, auch im höchsten Sinne des Worts, nur in dieser Welt erfüllen kann. Jenes Streben nach dem Unendlichen führt ihn auch gar nicht wirklich, wie der Verfasser meint, über dieses Leben hinaus, sondern nur in das Unbestimmte und Leere, indem es ja, wie er selbst gesteht, blos durch das Gefühl der irdischen Schranken erregt wird, auf die wir doch ein= für allemal angewiesen sind. Alles, womit wir rein über endliche Zwecke hinauszugehen glauben, ist eitle und leere Einbildung. Auch das Höchste ist für unser Handeln nur in begrenzter endlicher Gestaltung da. Und eben deswegen ist es an uns so nichtig wie das Geringste, und geht nothwendig mit uns und unserem nichtigen Sinne unter, denn in Wahrheit ist es nur da in Gott, und in diesem Untergange verklärt es sich als ein Göttliches, an welchem wir weder als endliche Wesen, noch als solche, die mit ihren Gedanken über das Endliche scheinbar hinausschweifen können, Theil haben würden, wenn es nicht eine unmittelbare Gegenwart dieses Göttlichen gäbe, die sich eben in dem Verschwinden unserer Wirklichkeit offenbart; die Stimmung aber, welcher dieses unmittelbar in den menschlichen Begebenheiten selbst einleuchtet, ist die tragische Ironie. Das Drama soll die Wirklichkeit und die Gegenwart darstellen, aber in ihrem Wesen, nicht aber soll es diese Gegenwart auf irgend etwas außer ihr beziehen, denn alsdann wäre es nicht Kunst um der Kunst willen, sondern um eines Anderen willen, und das wäre offen=

bar gar nicht Kunst, sondern blos ein Mittel für jenes Andere. Um noch dies hinzuzusetzen, das Komische entspringt ganz aus derselben Quelle. Es zeigt uns das Beste, ja das Göttliche in der menschlichen Natur, wie es ganz aufgegangen ist in dieses Leben der Zerstückelung, der Widersprüche, der Nichtigkeit, und eben deshalb erholen wir uns daran, weil es uns dadurch vertraut geworden und ganz in unsere Sphäre verpflanzt ist. Darum kann und muß auch das Höchste und Heiligste, wie es sich bei Menschen gestaltet, Gegenstand der Komödie seyn, und das Komische führt eben in der Ironie seinerseits wieder seinen Ernst, ja sein Herbes mit sich. Und das wahrlich nicht blos bei den Neueren, wie etwa bei Shakspeare, wie der Verfasser zu meinen scheint. Rec. wüßte nicht, was tiefer erschüttern könnte, als die großen Bilder des demagogischen Wahnsinns, in welchem der herrlichste Staat des Alterthums sich selbst verzehrte, beim Aristophanes.

Doch Rec. würde nur wiederholen, was er an einem andern Orte schon ausgeführt hat, wenn er hier weiter gehen wollte. Nur das will er noch sagen, daß es zwar so aussieht, als ob des Verfassers Darstellung die tragische Kunst (denn die Komödie kommt überall zu kurz weg) auf etwas Höheres, nämlich auf Moral und Religion, zurückführte, daß es aber auch nur eine Täuschung ist. Abgesehen davon, daß die Kunst nur immer aus der Kunst erklärt werden kann, nicht aber aus etwas Anderem, so hat hier, wie so allgemein zu unserer Zeit,

das Bestreben nach Religiosität einen fremdartigen Bund geschlossen mit einer Moral, die noch immer auf den formalen, und eben deshalb leblosen Kantischen Principien beruht. Es ist dies wohl nicht der Ort, mehr über diese Vermischung zu sagen; aber es sollte einleuchten, daß eine Vorstellungsart, nach welcher der Mensch, nicht durch seine Aufopferung, auch dessen was er für das Edelste und Beste in sich hält, sondern trotz derselben, und durch seine sogenannte Seelenstärke selig zu werden glaubt, weder die religiöse, noch eine echt moralische seyn kann.

In der Betrachtung der Kunst rührt diese Täuschung immer mit daher, daß man meint, das sogenannte Schicksal bestehe nur in einer äußern Gewalt, über welche sich unser Inneres frei und groß erheben könne, oder höchstens darin, daß unserer Vortrefflichkeit doch immer Schwächen und Schranken wegen der Endlichkeit beigegeben seyen, über die wir uns durch den Begriff, was man alsdann die Idee nennt, hinwegsetzen können. Daraus würde nie ein tragisches, so wenig wie überhaupt ein poetisches oder religiöses Verhältniß entstehen. Vielmehr besteht gerade in unserer Stärke unsere Schwäche, oder vielmehr unsere Nichtigkeit. Wir können jetzt kurz seyn über das, was der Verfasser vom tragischen Schicksal bei den Griechen in der dritten Vorlesung sagt. „Innere Freiheit," so spricht er, „und äußere Nothwendigkeit sind die beiden Pole der tragischen Welt. Jede dieser Ideen wird erst durch den Gegensatz der anderen

zur vollen Erscheinung gebracht. Eine geistige und unsichtbare Kraft kann nur durch den Widerstand gemessen werden, welchen sie einer äußerlichen und sinnlich zu ermessenden Gewalt leistet. Die sittliche Freiheit des Menschen kann sich daher nur im Widerstreit mit den sinnlichen Trieben offenbaren, und wenn der tragische Zweck einmal als eine Lehre vorgestellt werden soll, so sey es diese: daß, um die Ansprüche des Gemüths auf innere Göttlichkeit zu behaupten, das irdische Daseyn für nichts zu achten sey; daß alle Leiden dafür erduldet, alle Schwierigkeiten überwunden werden müssen."

Hiernach also wären die Verschuldungen des Ödipus, deren innere moralische Schrecklichkeit selbst die Bewußtlosigkeit, mit der er in sie gerieth, nicht austilgen kann, und die doch der einzige Grund seines Unterganges sind, eine äußere, sinnliche Gewalt? Über diese erhöbe er sich durch seine sittliche Freiheit, da er sich doch selbst im Ödipus in Kolonos, ungeachtet seiner Unschuld, für einen Verunreinigten und Verworfenen erklärt, und nun durch eine unbegreifliche Gnade der Gottheit aufgelöset wird? Auf welcher Seite ist denn nun die sinnliche Gewalt, auf welcher die sittliche Freiheit, wenn Orestes, von der Gottheit selbst aufgefordert, die Mörder seines Vaters nach alten Begriffen der gerechten Rache straft, und Klytämnestra wieder eben so an dem Gatten den Mord der Iphigenia rächt, und sich über den nie auszulöschenden Frevel des Muttermordes be-

klagt? oder wenn bürgerliche und religiöse Gesetze und Pflichten mit einander streiten, wie im Kreon und der Antigone? oder gar das selbstständige Bewußtseyn des Menschengeschlechts, auf die Urmacht der Natur gegründet, mit der Herrschaft der alles ordnenden Götter, wie im Prometheus und Zeus? Wir sollen uns doch unmöglich zu der Ansicht bequemen, daß Zeus der wilde, unvernünftige Tyrann sey, und Prometheus der erhabene Weise, der dessen Gewalt und Grausamkeit verspottet? Und so könnten wir alle bekannten griechischen Tragödien einzeln durchgehen, mit immer gleichem Erfolge.

Auf die Weise kann es die Verwirrung nur vermehren, wenn der Verfasser, etwas anderes ahndend S. 107, in dieser äußeren Nothwendigkeit keine bloße Naturnothwendigkeit, wie er sich ausdrückt, erkennen will, sondern eine, die jenseits der sinnlichen Welt im Abgrunde des Unendlichen liege. Dies wird schwer damit zu vereinigen seyn, wenn er dieselbe S. 112 eine äußerlich und sinnlich zu ermessende Gewalt nennt. Sie ist, wie er sagt, die unergründliche Macht des Schicksals, der auch die Götter untergeordnet sind. Wahrlich die Griechen wären das erste und einzige Volk in der Welt, das die äußere, sinnliche Gewalt, an welcher sich die Macht des freien, sittlichen Willens in der endlichen Erscheinung bricht, als ein an sich Unendliches dargestellt, ja sie als die höchste Gottheit an die Spitze aller Dinge gesetzt hätte. Dies wäre die vollkommenste Umkehrung alles dessen, was die menschliche Vernunft

erheischt. Zum Schluß beruft sich der Verfasser dann noch auf Kants Lehre vom Erhabenen, wo das Unendliche aber in der That nichts ist als das Incommensurable, welches alle unsre jedesmaligen Kräfte der Auffassung oder des Widerstandes übersteigt, wie man schon an dem Kantischen Gegensatz des dynamisch und mathematisch Erhabenen sehen könnte, also einmal das gerade Gegentheil von jener sinnlich zu ermessenden Gewalt, und zweitens auch durchaus etwas anderes als das Nothwendige, wie sich die Griechen das Schicksal dachten. Solche Streiche können uns vieldeutige Wörter spielen, wie das Unendliche, die Idee u. dgl.

Rec. hat sich eine etwas ernstere Prüfung der allgemeinen Ideen in diesem Werke erlaubt, die dem berühmten Verfasser selbst ohne Zweifel angenehmer seyn wird, als ein Strom leerer Complimente. Dabei verkennt er nicht die große Schwierigkeit der Aufgabe, wie sie genommen zu seyn scheint, und ist weit entfernt sich anzumaßen, daß er selbst sie besser gelöst haben würde. Der Verfasser wollte auf das Wahre in der Sache führen, indem er Vorurtheile zerstreute, und auch diese nicht mit schulmäßigen Demonstrationen bekämpfen, sondern, wie es dem Kreise gebührte, den er um sich versammelt hatte, sie mit geselligem Anstand ablehnen. Daß er sich selbst durch diese Stimmung zu leicht über manche Hauptpuncte hinwegführen ließ, war eine sehr nahe Gefahr. Aber das Schlimmste war, daß er für seine eigenen Re-

sultate auch eine allgemeine gesellige Einstimmung voraussetzen wollte, und deshalb andere Vorurtheile unterschieben mußte, worunter das von der berühmten sittlichen Freiheit, in dem negativ idealisirenden Sinne genommen, das mächtigste und gefährlichste ist. Rec. glaubt gezeigt zu haben, wie dadurch alle tiefe und richtige Ansicht der Kunst untergraben wird, ja er wollte sich anheischig machen, darin das Princip einer neuen Barbarei aufzuweisen. Seine Beruhigung ist, daß der Verfasser da, wo es ihm nicht darauf ankäme die innersten Gründe aufzudecken, ohne den Ton der Unterhaltung aufzugeben, unbewußt das Bessere treffen würde, und es auch sonst getroffen hat. Rec. hat nicht der unendlich reichen Belehrung vergessen, die ihm von Jugend auf die Schriften des Verfassers gewährt haben, und wodurch er in so vielem auf den richtigen Weg geleitet worden ist.

Vortrefflich ist, was der Verfasser Th. I. S. 46 und folg. über die Klarheit, die Raschheit und den Nachdruck in der dramatischen Entwickelung sagt. Es sind goldene Worte, die von tiefer Kenntniß der dramatischen Praktik zeugen, und die jeder Jünger dieser Kunst sich einprägen sollte. Ferner die Bemerkungen S. 49 u. folg. über die demagogische Macht der dramatischen Vorstellung, und die daraus entstehende große sittliche und politische Wichtigkeit. Dabei überfällt uns ein Grauen, wenn wir denken, wie wir Deutschen von „liederlichen Thränen,“ nach dem Ausdrucke des Verfassers in einem seiner schönsten poetischen Werke, zu Criminalprocessen, deren Wirkung

dem Eindrucke von Executionen auf dem Rabensteine wenig nachgiebt, übergegangen sind. Möchte des Verfassers herrliche Darstellung von dem Zauber, welchen das Drama auf alle Stände und Lebensalter ausübt, doch recht allgemein beherzigt werden! Schön und fruchtbar ist S. 67 u. folg. die Vergleichung mit der bildenden Kunst; nur scheint der Verfasser, da sie öfter wiederkommt, doch zu viel Werth auf ihre erläuternde Kraft gelegt zu haben. Doch alle einzelnen schönen Gedanken herauszuheben, würde uns länger aufhalten als die obigen Widerlegungen, und wäre überflüssig, da ganz Europa längst mit dem Werke bekannt ist.

Über die Beschreibung des griechischen Theatergebäudes nebst Zubehör in der dritten Vorlesung kann Rec. sich hier nicht verbreiten. Es würde dazu eine Vergleichung mit den seitdem erschienenen Werken von Kannegießer und Genelli gehören. Nur das wäre zu wünschen gewesen, daß der Verfasser einiges über den Hauptgesichtspunct jener Anordnungen der äußeren Mittel gesagt hätte. Daß alles auf die Mitte bezogen war, nicht, wie bei uns, auf die Seiten, der Haupteingang und die Hauptdecoration vorn in der Mitte stand, die Schauspieler auf Stufen erhöht standen, und unten sich der Chor anschloß, woraus eine plastische, pyramidalische Form des Ganzen hervorging, und alles in eine runde Gruppe mit einem Blick zusammengefaßt wurde: alles dieses ist sehr bedeutend und würde, recht ausgelegt, zeigen, wohin wir zu streben haben, und wie widersinnig die mechani-

sche Einrichtung unserer Theater ist, und es immer mehr wird, je weiter der steigende Luxus die Räume ausdehnt und dadurch allen Zusammenhang des Spiels noch mehr zerreißt. Über manches hieher Gehörige wird in der dreizehnten Vorlesung bei Gelegenheit der alt-englischen Bühne gesprochen, aber in Beziehung auf den Hauptzweck nicht genügend. Die Bedeutung des Balkons der Shakspeareschen Bühne, verglichen mit dem griechischen Logeion, würde lehrreich gewesen seyn. Doch gerade hierüber haben wir die wichtigsten Aufklärungen von den gelehrten Nachforschungen Tiecks über Shakspeare zu erwarten, wodurch auch Rec. erst das wahre Licht über diesen Punct erhalten hat.

Die Vergleichung der alten Tragödie mit der Oper lehnt der Verfasser in derselben Vorlesung mit Recht ab; doch scheint er der Oper, an und für sich betrachtet, unrecht zu thun. Es dürfte einen Gesichtspunct geben, aus welchem sich das Zerfallen des neueren Drama in ein unmusikalisches und musikalisches rechtfertigen ließe, so daß damit die Vermischung des Tragischen und Komischen zusammenhinge, so wie bei den Alten im Gegentheil diese beiden Gattungen rein von einander geschieden, beide aber auf eine mehr der Poesie untergeordnete Weise musikalisch waren.

Was eben daselbst über die Bedeutung des tragischen Chors gesagt wird, scheint nicht genügend, daß er nämlich „der personificirte Gedanke über die dargestellte Handlung sey, die verkörperte Theilnahme des Dichters, als

des Sprechers der gesammten Menschheit, der idealisirte Zuschauer, der den Eindruck einer tief erschütternden oder tief rührenden Darstellung lindre, indem er dem wirklichen Zuschauer seine Regungen schon lyrisch, also musikalisch ausgedrückt entgegenbringt, und ihn in die Region der Betrachtung hinaufführt." Wäre der Chor dies allein, so würde er in die Handlung nicht so verflochten seyn, wie er in den besten Beispielen ist; seine Äußerungen würden überhaupt subjectiver seyn, wie sie es bei dem Prolog oder Chorus mancher Neueren sind. Die vollständige Ansicht davon mußte sich dem Verfasser verschließen, weil er das Schicksal nicht vollständig erkannte. Hätte er in diesem die göttliche und ewige Macht gesehen, vor welcher das Irdische nur deßwegen zergeht, weil sie sich darin gegenwärtig offenbart, so würde er auch erkannt haben, daß sie eben dieselbe ist, durch welche die Wirklichkeit als Universum, und so auch der Mensch als Menschheit oder Begriff einer menschlichen Gattung nach unveränderlichen Gesetzen besteht. Indem in den Hauptpersonen das Einzelne untergeht, steht in dem Chore die Gattung als Abbild der bleibenden Weltgesetze da, in welchem alle Widersprüche vermittelt sind und einander nicht zerstören, sondern durch ihr Gleichgewicht erhalten. Daher die Mäßigung des Chors, die ruhige Betrachtung, die billige Erwägung, und vorzüglich die beständige Hinweisung auf eine göttliche Ordnung der Dinge, womit er die vorhergehenden Handlungen und Begebenheiten begleitet, welches alles Horaz, den

der Verfasser anführt, insofern es sich im Einzelnen äußert, gut bemerkt hat. Wenn der Verfasser Th. II. Abth. 2, S. 14 sagt, „die alte Poesie sey eine harmonische Verkündigung der auf immer festgestellten Gesetzgebung einer schön geordneten und die ewigen Urbilder der Dinge in sich abspiegelnden Welt," so ist nicht ganz zu verstehen, was diese Ausdrücke sagen wollen, wofern er sich bei jenen Bestandtheilen der tragischen Kunst wirklich nicht mehr denkt, als er bei ihrer eigentlichen Entwickelung ausspricht. Auch über die Bedeutung der mythischen Stoffe der alten Tragödie wäre noch manches zu sagen; doch wird es wohl Zeit seyn, diese allgemeinen Bemerkungen zu schließen, und es wird eine Gelegenheit kommen, dieser Sache wenigstens zu erwähnen.

Von der vierten Vorlesung an wird das griechische Theater in seinen einzelnen Hauptwerken durchgegangen. Die drei großen Tragiker werden S. 134 schön und würdig charakterisirt und mit den drei Hauptepochen der plastischen Kunst verglichen. Doch dürfte das Urtheil über den Phidias jetzt anders zu stehen kommen, als es einst auch Winkelmann zu fassen vermochte. Den Äschylos betreffend, so ist über die Plane seiner Stücke der einzige Aufschluß daraus zu schöpfen, daß er immer schon bei der Katastrophe anfängt, was der Verfasser nur bei den Persern und beim Prometheus berührt hat. Daher kommen die langen Chorgesänge, in welchen der Dichter genöthigt ist die früheren Begebenheiten oder Verhältnisse nachzuholen. Anstatt des Urtheils, daß

Äschylos noch nicht verstanden habe die Handlung gehörig zu verwickeln, hätten wir lieber eine Darstellung der tiefen Kunst gehabt, mit welcher er von seinem Gesichtspuncte aus ein Ganzes zu bilden wußte. Es ist wahr, die Handlungen seiner Personen bilden fast immer nur eine Reihe von Scenen, aber desto wunderbarer weiß er durch den Chor die Bilder der entferntesten Vergangenheit hervorzuzaubern und den gegenwärtigen Erfolg darin als in seinem Keime anschaulich zu machen. Darum war er berechtigt zu so langen Chorgesängen, die in älterer Zeit überhaupt mehr Thatsachen und Erzählungen, als Gefühle und Betrachtungen enthielten. Aber man muß es gestehen, auf das Wesentliche der Composition läßt sich der Verfasser nur allzu selten ein, und hält sich fast immer nur an dem Äußeren derselben, woraus doch wenig höhere Belehrung zu schöpfen ist. Nach dem, was der Verfasser von der Sprache des Äschylos sagt, sollte man glauben, daß der Dichter seinen Ausdruck absichtlich angeschwellt und mit Zuthaten überladen habe. Man wird dagegen bei schärferer Untersuchung finden, daß seine meisten Kühnheiten und paradoxen Ausdrücke aus der großen Einfalt herrühren, womit er oft das Anschmiegen an einen reichen und mannigfaltigen Stoff verschmäht, und daß auch wirklich hieraus nur eine so erhabene Wirkung entstehen kann. Von den einzelnen Tragödien des Äschylos wird nur die Trilogie, die Orestia, genauer durchgegangen. Hier hat denn der Dichter selbst, vorzüglich in den Eume-

niden, durch die Form des Rechtsstreits zu deutlich angegeben, wie Recht und Unrecht menschlicher Weise auf beiden Seiten gleich getheilt ist, als daß es hätte verkannt werden können, und so läßt sich auch die Entwickelung, die der Verfasser von dieser Trilogie giebt, mit seinen anfänglich ausgesprochenen allgemeinen Ideen gar nicht vereinigen. Er sieht ein, daß im Orestes die gerechten Beweggründe seiner That mit der Stimme des Mutterblutes in einem unauflöslichen Streite liegen, der nur durch einen Vergleich zwischen den alten und neuen Göttern beruhigt werden kann. Aber daß das Höchste nur auf der Grenze zwischen beiden liegt, daß die ewige Macht, der alte und neue Götter dienen, dieselbe ist, die sich im Untergange der älteren Geschlechter der Pelopiden verherrlichte, und dieselbe, welche sich in der erhaltenden Weltordnung durch das Gleichgewicht der sittlichen Kräfte offenbart, das ist der eigentliche Mittelpunct dieses tragischen Ganzen, und nur von da aus kann man es ganz begreifen. Und diesen scheint dem Verfasser doch seine Theorie verdeckt zu haben; auch Genelli hat ihn nicht ganz durchschaut, obwohl er sonst über den Zusammenhang und die Bedeutung dieser drei Stücke sehr lehrreiche Bemerkungen gemacht hat. Was sonst der Chor als allgemeines Grundverhältniß ausdrückt, das tritt in den Eumeniden als wirkliche Thatsache hervor, und dagegen zerfällt die einzelne Handlung wieder in ihre allgemeinen Bestandtheile. So sehen wir hier den tragischen Grundgedanken beinahe in eine dem Verstande

durchschaubare Gleichung aufgelöst, und es ließe sich zeigen, wie gerade diese Behandlung recht den Standpunct des Äschylos bezeichnet, was uns aber hier doch zu weit führen möchte. Man könnte ihn mit des Verfassers Lieblingsvergleichung neben den alten strengen Styl der Bildhauerei stellen, dem es, wie Winkelmann sagt, mehr darum zu thun war den Begriff der menschlichen Gestalt, als eine solche Gestalt in ihrer Wirklichkeit darzustellen.

Beim Prometheus ist der Verfasser, so zu sagen, wieder in seine Theorie zurückgefallen. Rec. würde zu ausführlich seyn müssen, wenn er die Idee dieses Stückes hier ganz entwickeln wollte. Nur den Widerspruch muß er berühren, der in des Verfassers Darstellung liegt. Prometheus soll ein Bild der Menschheit seyn, wie sie den unerbittlichen Naturkräften nur ein unerschütterte s Wollen entgegenzusetzen hat, und Zeus der Tyrann, dessen Gewalt den Helden unterdrückt. Und doch sind die Titanen selbst die Naturmächte, wie auch der Verfasser an einem anderen Orte sagt, und Zeus das Haupt der Götter des freien Bewußtseyns. Jenes Verhältniß kann also die Sache durchaus nicht erschöpfen, und das trotzige Unterliegen des Prometheus, welches der Verfasser ohne hinreichenden Grund einen Triumph des Unterliegens nennt, unmöglich die höchste Bedeutung des Stückes seyn. Wenn der Verfasser zweifelt, daß der Dichter im erlösten Prometheus sich auf dergleichen Höhe erhalten habe, so ist Rec. dagegen überzeugt, daß

dieser auch die Lösung des Räthsels gegeben, und die Richtung auf ähnliche Weise, wie in den Eumeniden, erst in der Versöhnung durch den Herakles, den Sohn des Zeus, ihren vollen Sinn und ihre höchste Erhabenheit erhalten habe. — Gegen die Flehenden, die Sieben gegen Theben, und die Perser scheint der Verfasser etwas ungerecht zu seyn. In den Persern müssen wir die Würde bewundern, mit welcher die griechische Volksstimmung gegen den Erbfeind nach einem solchen Kriege sich ausspricht; ein Vorbild, das wir Deutsche uns in mehr als einer Beziehung zu Herzen nehmen sollten.

Ein wahrer Genuß war dem Rec. die herrliche allgemeine Schilderung des Sophokles, nach seinem Leben, seinem sittlichen und poetischen Charakter. Indem sich der Verfasser dabei ganz in den Standpunct des Alterthums versetzt, übt er auf uns eine ähnliche Bezauberung aus, wie die alten Werke selbst, und läßt uns ganz an der höchsten Vollkommenheit, zu der sich Leben und Kunst der Griechen im Sophokles entfaltete, Antheil nehmen. Die mit weiser Sparsamkeit gewählten und mit begeistertem Überblick geordneten Züge dieser Schilderung enthalten alles, was das Bild ausfüllen konnte, ohne es zu verwirren. Auch das ist trefflich und mit wahrem Kennerblicke eingesehen, „daß Sophokles nur wegen seiner weisen Mäßigung weniger kühn erscheint als Äschylos, da er überall mit größtem Nachdruck, ja vielleicht mit durchgeführter Strenge zu Werke geht, auch

daß ihm, indem er alles in dem menschlichsten Sinne nahm, zugleich die höhere Bedeutung zufiel." Ja man könnte hinzusetzen, daß er sie eben dadurch um so vollständiger erschöpfte. Dasselbe gilt von der Kühnheit seiner Sprache, die vielleicht noch weiter geht, als beim Äschylos, ganz gegen das Vorurtheil, daß er sich sehr der Sprache des gemeinen Lebens nähere; nur zeigt sich diese Kühnheit weniger in den Tropen, als in der durchaus poetischen Behandlung des Grammatischen, und ist dadurch gleichförmiger über das Ganze vertheilt.

Was über die Composition des ersten Ödipus gesagt wird, ist sinnreich und genügend; Rec. selbst kann sie nicht ganz von der oft gerügten Unwahrscheinlichkeit freisprechen, glaubt aber auch, daß man diese dem Dichter zugeben muß. Doch würde er über die fast einzige drastische Kraft und das reißende Fortschreiten der Handlung, wodurch hauptsächlich dieses Werk bei den Alten das Muster tragischer Anordnung geworden war, noch etwas gesagt haben. Die Vorliebe des Verfassers für den Ödipus in Kolonos theilt er auch und stimmt im Ganzen in dessen Vergleichung dieses Stückes mit den Eumeniden des Äschylos ein. Aber hier konnte der ganze Sinn der griechischen Tragödie erschöpfend entwickelt werden. Der Verfasser hat an einem anderen Orte dieses Stück auf christliche Ideen beziehen wollen, welches man ihm jedoch nur insofern zugeben dürfte, als alle Religion entweder als Vorbereitung oder Ausartung des Christenthums angesehen würde. Sonst drückt sich

wohl hier gerade das Princip der griechischen Weltansicht am eigenthümlichsten aus. Sophokles ergriff das Leben in seiner ganzen Wirklichkeit, Äschylos in seinen Elementen, und darum mußte diesem die Lösung, wie in den Eumeniden, mehr eine Formel bleiben. Der zweite Ödipus zeigt uns am klarsten, wie das Bewußtseyn der Unschuld mit dem Bewußtseyn begangener Frevel: die dennoch ihrer inneren Natur nach Frevel bleiben, unversöhnlich streitet, aber eben darin sich wieder die versöhnende Gegenwart göttlicher Einwirkung offenbart. Auch dies ist nur ein Bild des ganzen menschlichen Looses: denn jede, auch mehr bewußte Verschuldung läßt sich ohne Zweifel in ein Resultat zusammenwirkender Umstände und äußerer Einwirkungen auflösen, ohne ihre innere verderbliche Natur zu verlieren. Und hätten wieder die des Ödipus mehr in Thaten als in Leiden bestanden, so würde dagegen auch das Edle in ihm thätiger und freier hervorgetreten seyn. Rec. glaubt hierin die vollständigste Bestätigung seiner eben aufgestellten Behauptungen zu finden.

Trefflich ist der Charakter der Antigone in dem Stücke dieses Namens entwickelt, aber der Sinn des Ganzen nicht vollständig gegeben, wenn er blos in der einseitigen Verherrlichung der Heldin und der Ausübung poetischer Gerechtigkeit am Kreon bestehen soll, nicht in dem Widerstreit göttlicher und bürgerlicher Ordnung. Die schönen Reden des Kreon über die Gesetzmäßigkeit und den bürgerlichen Gehorsam sind ja nicht vergeblich gesagt.

Schön ist der Selbstmord im Ajax gewürdigt und der Schluß des Stücks gerechtfertigt. Den Zustand und Charakter des Philoktet schildert der Verfasser so meisterhaft, daß er uns ganz in die Dichtung versetzt, aber des deus ex machina, auf welchem so vieles beruht und wobei manches zu erklären war, erwähnt er gar nicht. Die Trachinierinnen gegen den Verfasser, der sie etwas herabsetzt, zu vertheidigen, was Rec. sonst wohl unternehmen möchte, würde hier zu weit führen, wo es nicht darum zu thun ist, über Einzelheiten zu rechten.

Daß Euripides nicht viel Gutes vom Verfasser zu erwarten habe, ließ sich voraussehen. Mit Recht werden ihm viele Fehler vorgeworfen, die ihm eine unglückliche Ähnlichkeit mit gewissen modernen Dichtern geben. Wenn er aber gethan hätte, was der Verfasser S. 204 von ihm verlangt, wenn er die Darstellung der unentfliehbaren Nothwendigkeit des Schicksals auf ihren wahren Zweck, wie der Verfasser sagt, gerichtet hätte, nämlich im Gegensatze damit die sittliche Freiheit des Menschen zu heben, so möchte es mit ihm eher schlimmer als besser, wenigstens möchte er dann noch viel moderner geworden seyn. So hätten wir in der That nur die Wahl zwischen der Schule der Kotzebue, der Ifflande, und der Schule der Werner, der Öhlenschläger. Sehr treffend zeigt der Verfasser, wie die weichliche und kleinliche Moral des Euripides und ähnlicher Neueren eigentlich alle wahre Sittlichkeit untergräbt; sieht aber sei-

nerseits nicht, daß der Vorsatz, die Freiheit des Menschen gegen die Nothwendigkeit zu heben, auf einem eben so großen Mißverständnisse beruht und eine leere, hochmüthige Afterweisheit in die Tragödie bringt, die sich, wie alles Unechte, auch wieder selbst untergräbt und nur zu einer andern Art von Unsittlichkeit führt. Oder ist es nicht einerlei, ob wir mit unseren sinnlichen Schwächen, oder mit unserer angeblichen moralischen Größe koquettiren, welche letzte Art jetzt freilich so im Schwange ist, daß sie von vielen für ihren höchsten Beruf gehalten wird? Es wäre ja übel, wenn wir immer nur aus einem modischen Wahn in einen noch modischeren fallen sollten. Zu dem allen verführt aber nur das unglückliche Wort Schicksal. Wenn wir nun einmal das Wort Vorsehung gebrauchten, würde es dann noch sittliche Freiheit seyn, sich gegen die Vorsehung und ihre Schickungen zu empören?

Indessen rechtfertigt der Verfasser die Vorwürfe, die er dem Euripides macht, auf das gründlichste, und wer noch nicht über den eigentlichen Werth dieses Dichters auf dem Reinen ist, kann hier alle seine großen Schwächen treu und auf überzeugende Weise entwickelt finden. Nur auf eins wünschten wir daß der Verfasser aufmerksam gemacht hätte, wie nämlich doch dieser Dichter unleugbar auch einen großen Fortschritt machte, indem er eine neue, eine der griechischen Poesie damals noch fast ganz unbekannte Welt aufschloß, die Welt des Gemüths und der im Inneren desselben wirkenden Mächte.

Sollte der große Beifall, den ihm seine Zeit spendete, nicht zum Theil auf das Überraschende dieser neuen Richtung zu schieben seyn? Wahrscheinlich wurde sie von der ganzen damaligen Schule, dem Agathon, dem Chäremon und Anderen befolgt. Darin vorzüglich zeigt sich das Talent des Euripides als ein großes und eigenthümliches; wiewohl es nicht zu leugnen ist, daß die Entartung der Kunst in der Regel zuerst von talentvollen Männern ausgeht. Ist sie erst recht weit eingerissen, so kommt es freilich dahin, daß Beschränktheit und Dürftigkeit der Geistesgaben, und in den Werken das, was man wirklich kaum anders als das Dumme nennen kann, Bedingungen des öffentlichen Beifalls werden.

Ein trefflicher Gedanke war es, die drei Stücke der drei Tragiker, welche denselben Gegenstand haben, nämlich die Ermordung der Klytämnestra und des Ägisth, in eine Vergleichung zusammenzufassen, und der Verfasser hat daran die Manier eines jeden der drei Dichter als Kenner aufzuzeigen gewußt. Auch an den übrigen einzelnen Stücken des Euripides hat er das Eigenthümliche kurz, aber hinreichend bemerkt. Rec. muß gestehen, daß er allen, auch dem Hippolytus, die Bacchantinnen vorzieht. An jenem war ihm immer die Pedanterei zuwider, mit welcher Hippolytus den philosophischen Sonderling spielt. Die Bacchantinnen haben einen orgiastischen Charakter, die Fabel ist ganz in ihrer mythischen Bedeutung und Größe gefaßt, wahrhaft erschütternd, und recht die damals noch verhüllten

Tiefen tragischer Gefühle berührend ist die Verblendung des Pentheus, und die Chorgesänge möchten auch wohl, poetisch und musikalisch betrachtet, zu den schönsten des Dichters gehören.

Die sechste Vorlesung handelt von der alten Komödie der Griechen und beginnt mit der Theorie. Hier zeigt sich nun am deutlichsten, wie wenig die allgemeinen Grundsätze genügen, die der Verfasser im Anfang aufgestellt hat. Denn es möchte schwer seyn, aus allen den verschiedenen Seitenansichten, die er hier, sich unruhig hin und her wendend, von seinem Gegenstande faßt, irgend einen gemeinschaftlichen Gedanken zu ziehen. Er fängt damit an, die Komödie als Gegensatz der Tragödie zu beschreiben, geht bald darauf über, sie nach einer Seite als Parodie derselben darzustellen, fügt aber sogleich hinzu, sie sey keineswegs blos Parodie, sondern eben so ursprünglich und unabhängig als die Tragödie, und erschöpft sich sodann in Vergleichungen, um doch zu zeigen, daß sie blos das Gegentheil derselben sey; „die Tragödie sey zweckmäßig als Ernst, die Komödie gefalle sich im Zwecklosen; jene sey monarchisch, diese demokratisch; jene stelle das ernste Ideal vor, welches eine Verschmelzung des sinnlichen Menschen in den geistigen sey, diese das Umgekehrte, das Aufgehen des geistigen in den sinnlichen, als scherzhaftes; jene spiele in einer Welt der Nothwendigkeit, diese in einer der Willkür u. s. w." Das komische Ideal wird sogar einmal durch den Zustand der Trunkenheit deutlich gemacht. Nur zweierlei kann man

hier festhalten: das scherzhafte Ideal, welches darin bestehen soll, daß die Vernunft ganz in die Sinnlichkeit aufgegangen ist, und die herrschende Zwecklosigkeit oder Willkür. Jene Vorstellung geht von dem Irrthum aus, als ob die Schwäche und Nichtigkeit der menschlichen Natur allein im Sinnlichen läge, als wenn menschliche Weisheit und sittlicher Stolz etwas Besseres und Höheres wären, und nicht gerade das Geistige in uns, in seiner zeitlichen Gestaltung, uns am leichtesten zu Falle brächte. Zwecklosigkeit aber und Willkür können an und für sich niemals die Wirkung des Schönen machen. Es muß darin eine höhere Ordnung erkennbar seyn, und diese wird eben nur durch die Ironie darin verstanden. Das Verhältniß worauf es ankommt, ist daher durchaus ein höheres und wesentlicheres, als die hier aufgefaßten, und ist schon oben vom Rec. angedeutet worden. Mehr davon zu sagen glaubt er sich hier überheben zu können, da er es an einem anderen Orte aus Principien entwickelt hat.

Von der politischen Stellung und Bedeutung des Aristophanes spricht der Verfasser mit tiefer Sachkenntniß und widerlegt manche hergebrachte Vorurtheile, z. B. das Schicksal des Sokrates betreffend, das diesem Dichter ohne Grund zugeschrieben wird. Wir setzen hinzu, daß die öffentliche Meinung damals sich in diese Kunst warf, und daß Aristophanes oft die Stelle vertrat, welche in neueren Staaten die Pamphletschreiber einnehmen. Die Gesetze, deren Horaz erwähnt, durch

welche der komische Chor abgeschafft wurde, waren daher in der That Beschränkungen der Preßfreiheit, wie wir sagen würden. Doch können wir auch wieder nicht leugnen, daß eben deshalb die Kunst des Aristophanes oft denselben anarchischen Charakter annahm, durch welchen sich der athenische Staat damals aufrieb, und dies ist vorzüglich einer von den Gründen, warum wir seine Werke nie vollständig und rein als Kunstwerke genießen können, wir mögen eine noch so hohe Meinung von ihnen haben. Ein anderer liegt wirklich auch in den häufigen Unanständigkeiten, die der Verfasser mit Recht größtentheils dem sittlichen Zustande jener Zeit beimißt. Sonst schildert er vortrefflich die fast unglaubliche poetische Bildung der Griechen, wie wir sie an der höchst kunstreichen und bis auf das feinste ausgearbeiteten Vollendung dieser Komödien, die doch dem ganzen Volke geläufig und verständlich waren, abnehmen können. Auch von den lyrischen Bestandtheilen, deren bezaubernde poetische Herrlichkeit nicht genug zu preisen ist, von der Sprache und dem Versbau des Dichters, und manchen anderen Besonderheiten wird mit der vollkommensten Einsicht gehandelt. — Aus den einzelnen Stücken des Aristophanes werden wieder kurze Auszüge beigefügt, mit Bemerkungen über den Zweck und Werth eines jeden, welchen Rec. im Ganzen beistimmt. Daß aber wieder gar nichts über die Composition gesagt ist, welche doch auch hier über das Wesen der Kunst so große Aufschlüsse hätte geben können, ist sehr zu bedauern. Freilich würde

eine sorgfältige Erwägung derselben gezeigt haben, daß von der allgemeinen Theorie, womit diese Vorlesung anfängt, fast kein Zug darauf paßt. Auch würde der Verfasser schwerlich immer wieder die Forderung eines Fortschreitens und einer Steigerung der komischen Ansicht an den Dichter gemacht haben, der dieser ja eigentlich nirgend entspricht, wenn er sich von Anfang an deutlich vorgestellt hätte, worauf die Composition dieser Komödie beruht, und wie sie nothwendig mit dem anfängt, was dem ersten Anblick nach das Stärkste ist, nämlich mit der Einsetzung einer phantastischen und widersinnigen Weltordnung. Darin kann es denn freilich nachher nicht weiter kommen, man wird also wohl den Fortschritt in der Ausführung des Individuellen suchen müssen, und da findet er auch jedesmal statt. Selbst der höheren romantischen Komödie ist diese Regel natürlich; wir wollen hier nur an Shakspeare's Sommernachtstraum, der Liebe Müh ist umsonst, und ähnliche Stücke erinnern. Daran hätten sich nun wieder höchst wichtige Fragen angeschlossen, warum z. B. die Komödie, bei der alles zufällig und willkürlich seyn soll, doch immer gleich anfänglich gewissermaßen ihre eigenen Principien aufstellen und sich über eine allgemeine Grundlage mit dem Zuschauer einigen muß, und mehr dergleichen. Dahin gehört auch die Parabase, eine beim ersten Anblick räthselhafte Erscheinung, die gründlich hätte erklärt werden sollen. Der Dichter setzt sich durch diese scheinbare Aufhebung der dramatischen Illusion in ein der Komödie

unentbehrliches Einverständniß mit dem Publicum. Durch ein ähnliches Verfahren, welches wir bei der Komödie der Neueren zu berühren haben, wird nachher noch ein Licht darauf geworfen werden. Dieses und vieles andere eben so Wichtige war hier zu untersuchen, und wenn wir dies vermissen, so geschieht es, weil wir nach des Verfassers eigenen Äußerungen im Anfang, daß alles auf die Wurzel unseres Daseyns zurückgeführt werden müsse und in ähnlichen Stellen, keine willkürliche Beschränkung auf die Oberfläche von ihm erwarten. Wollte Rec. die Stücke einzeln durchgehen, so würde er sein eigenes System an ihnen entwickeln müssen, was schicklich einer anderen Gelegenheit aufbehalten bleibt. Nur die Wolken betreffend, will er noch sagen, daß ihm selbst der Vorwurf einer persönlichen Abneigung des Aristophanes gegen den Sokrates nicht hinlänglich begründet scheint. Selbst die Schilderungen von dem persönlichen äußeren Benehmen des Philosophen sind zwar lächerlich, aber so gutmüthig, daß sie manches Andere eher versüßen als schärfen.

Mit der neuen Komödie der Griechen beschäftigt sich die siebente Vorlesung. Aus triftigen und genügenden Gründen wird die sogenannte mittlere Komödie als eine besondere Gattung ganz geleugnet, da sie höchstens für einen Übergang von der alten zur neuen gelten kann. Die Bedeutung der neuen, welche er das Lustspiel nennt, um ihre Verwandtschaft mit der modernen zu bezeichnen, setzt der Verfasser sehr treffend darein, daß der

Dichter nun nicht mehr selbst mit der Poesie und der Welt seinen Scherz treibt, sondern in den Gegenständen das Scherzhafte aufsucht, in den menschlichen Charakteren und Lagen dasjenige schildert, was zum Scherz veranlaßt, das Lustige, das Lächerliche. Diese glückliche und geistreiche Bestimmung der Gattung ist in der That sehr reich an Folgerungen, die der Verfasser auch mit großem Scharfsinne daraus zieht und darnach zum Theil auch die verschiedenen Abstufungen der Gattung beschreibt. Das Nächste was sich aus jener Festsetzung ergiebt, ist die Wahrscheinlichkeit, welche diesem Lustspiele eigen seyn muß, und wodurch es eine portraitmäßige Ähnlichkeit mit der Wirklichkeit erhält. Aber ganz muß Rec. von dem Verfasser abweichen, wenn dieser hierin etwas Prosaisches sieht, das eigentlich der Poesie unwürdig sey, und so überhaupt dieses Lustspiel als eine Mischung aus poetischen und prosaischen Bestandtheilen betrachtet. So wie ihn hierin sein falsches Ideal irre führt, so auch sein Gegensatz von Ernst und Scherz, wenn er im Lustspiele etwas Tragisches zu finden glaubt, in der förmlichen Verwickelung und Auflösung. Es würde vielleicht eine zu weitläufige Abhandlung zur Zerstörung aller dieser Täuschungen gehören. Hat man indessen eingesehen, daß das Zweckwidrige unmöglich das Komische ausmachen kann (und noch dazu ist auch in dem Ausdrucke Zweck hier wieder eine Vieldeutigkeit), so wird man auch den blos zweckmäßigen Zusammenhang wohl nicht gerade als ein tragisches Element betrachten. Es

ist gerade umgekehrt: diese Zweckmäßigkeit in Verwickelung und Auflösung ist dem Lustspiele blos deshalb eigen, weil es in der Welt des gemeinen Lebens spielt, welches sich ganz an den Verknüpfungen von Zweck und Mittel fortleitet. Der Unterschied ist nur der, daß in der Tragödie sich in diesen Verwickelungen Gegensätze von Ideen entfalten, welche eben, weil sie dies sind, in der Offenbarung ihrer wesentlichen Einheit untergehen, im Lustspiele aber der ganze Sinn des Lebens in den Verwickelungen und ihrer Auflösung liegt, und so das Höchste selbst sich auf den Maßstab zeitlicher Nichtigkeit zurückführt. Das beste Beispiel hievon ist die Art, wie das moderne Lustspiel die Liebe behandelt, deren auch das der Alten nicht entbehren konnte. Schon hieraus sieht man, daß die andere Behauptung, die Ähnlichkeit mit dem Wirklichen sey prosaisch, gar nicht zugestanden werden kann. Dieser Ähnlichkeit kann ja auch die Tragödie nicht entrathen, wie der Verfasser selbst eingesteht, wenn er darin Unwahrscheinlichkeiten tadelt. Das Poetische besteht nicht darin, daß das Wirkliche nach Abstractionen oder Idealen, die am Ende auch nichts anderes sind, verändert, sondern daß es in seinem vollen Begriffe dargestellt wird; es kommt nur darauf an, von welcher Seite dieser aufgefaßt wird. Hiernach ist das Lustspiel, richtig verstanden und ausgeführt, eine vollkommen poetische und gar nicht anzufechtende Gattung; ja es ließe sich zeigen, daß es nach der ganzen Natur der griechischen Poesie zwei solche Äußerste in der Komödie geben

mußte, wie die alte und neue, während die Tragödie in der Mitte stand. Das Lustspiel verhält sich zur alten Komödie wie das Idyll zum Epos, oder die Novelle zum Romane. Vielleicht ergiebt sich eine Gelegenheit an einem anderen Orte, dies alles vollständiger auszuführen. Wenn aber der Verfasser die Nachahmung der Wirklichkeit, wie sie im Begriffe der neuen Komödie liegt, schon zur Prose verbannen will, so möchte ein Haupttheil der ganzen Poesie der Alten, worin sie eine recht große Stärke haben, und den Rec. gern die urbane Poesie nennt, verworfen werden, was gewiß eine große Ungerechtigkeit seyn würde. Wenn nun der Verfasser die Posse, das reine Lustspiel, das belehrende oder rührende Schauspiel, und endlich das bürgerliche Trauerspiel nach der Mischung der komischen, tragischen, poetischen und prosaischen Elemente bestimmt, so können wir ihm nicht folgen, müssen vielmehr darin eine Vermischung der Komödie mit wirklichen Ausartungen sehen. Dagegen zeigt er vortrefflich, wie der Unterschied zwischen Intriguen- und Charakterstücken gewöhnlich viel zu pedantisch gefaßt wird, und macht über das was er das Komische der Beobachtung und das selbstbewußte Komische nennt, lehrreiche Bemerkungen. Auch wie im Lustspiel an die Stelle der Moral die Klugheitslehre tritt, hat er treffend gezeigt, nur muß man sich dadurch nicht verleiten lassen seiner moralischen Ansicht der Tragödie beizutreten. Die lateinischen Komiker werden mit dem richtigsten Urtheil auf ihren

wahren Werth gesetzt, und der ganze Zustand der neuen Komödie der Griechen wird mit einer Meisterschaft geschildert, daß dieser letzte Theil der siebenten Vorlesung zu dem Schönsten im ganzen Buche gehört. Der Verfasser hat in der That seine Zuhörer nicht blos über die Kunst belehrt, sondern sie durch seine eigene Kunst der Darstellung in ein wahrhaft künstlerisches Element versetzt.

Es sey dem Rec. vergönnt, seinem gleich im Anfang aufgestellten Hauptzwecke gemäß, über den Inhalt der ersten Abtheilung des zweiten Theils, die römische, italienische und französische Bühne, rascher hinweg zu gehen. Über die römischen Atellanen und Mimen wüßte er nichts besonders Neues gefunden zu haben. Über die alten römischen Tragiker hätten Quintilians Urtheile doch wohl einer Erwähnung verdient. Was über den Geist einer römischen Tragödie, wie sie hätte seyn können, gesagt wird, ist eines Kenners würdig, dessen Phantasie sich ganz in das Alterthum zu versetzen weiß. Das Urtheil über die Stücke des sogenannten Seneca, so tief es sie herabsetzt, ist doch nur von strenger Gerechtigkeit.

Das italienische Theater giebt uns nicht viel Gelegenheit zu Betrachtungen über das Wesen der Kunst. Rec. war sehr erfreut, den Pastor Fido des Guarini nach seinem hohen Werthe gewürdigt zu finden. Des Verfassers äußerst lebendige und geistreiche Darstellung der Manieren des Metastasio und Alfieri ergötzt

mehr als die Werke dieser Dichter selbst. Besonders ist die trostlose Dürre des letzten dem Rec. immer fast unüberwindlich gewesen. Da es mit dem regelmäßigen italienischen Lustspiel auch sehr schwach steht, so wäre es wohl wünschenswerth gewesen, daß der Verfasser sich etwas weiter in die Geschichte der commedia dell' arte eingelassen hätte. Riccoboni wird gar nicht erwähnt. Was über Goldoni und besonders über die Alltäglichkeit seiner Stoffe gesagt wird, war dem Rec. sehr tröstlich, der sich damit nie versöhnen konnte und oft fürchtete diesen Dichter zu niedrig anzuschlagen. Auch über Gozzi mag das sehr gemäßigte Lob des Verfassers das Richtige seyn; der Rec. hat eine Vorliebe für seine kühne Laune, doch war es ihm immer auffallend, daß dieser Dichter, ungeachtet der scheinbar so volksmäßigen Elemente seiner Kunst, nie volksmäßig geworden, und daß bei so geistreichen Compositionen seine Sprache, wo sie nicht komische Provinzialdialekte darstellt, so ungebildet und fast opernmäßig beschaffen ist. Im Ganzen giebt diese achte Vorlesung kein erfreuliches Bild von der Geschichte und dem Zustande des italienischen Theaters. Man hat dem Verfasser auch schon von Italien aus in Vertheidigungsschriften den Krieg angekündigt, den wir ihm, wenn es ihm der Mühe werth scheint, auszufechten ruhig überlassen können.

Beim französischen Theater möchten wir uns auch nicht gern allzulange verweilen. Eigentlich sollte darüber seit Lessing kein bedeutendes Mißverständniß

mehr obwalten, und die Ausführlichkeit, die wir hier in dem Werke finden, wäre bei manchen der lehrreichern Perioden der Kunst vielleicht besser angebracht gewesen. Aber wir sind genöthigt hier auf etwas einzugehen, worüber der Verfasser sich eben fast allzusehr verbreitet, auf die Gesetze der berüchtigten drei Einheiten, welche die französischen Kritiker auf den Aristoteles zurückführen. Der Verfasser sagt hier gleich anfänglich, er sey in keinem polemischen Verhältnisse mit dem Aristoteles, sondern nur mit seinen französischen Auslegern, und doch vermischt er beides so mit einander, daß er eigentlich den Philosophen nie rein von den aufgedrungenen Folgerungen absondert, ja noch wunderlicher kömmt es heraus, daß er ihn zuweilen durch das bestreitet, was er am Shakspeare hätte lernen können. Wir müssen hier den alten Weisen und selbst seine Manier in der Hauptsache vertheidigen.

Zuvörderst beschwert sich der Verfasser darüber, daß Aristoteles von der Erfahrung und den empirischen Begriffen der Dinge ausgeht und die Kunst nicht auf Ideen zurückführt, ohne welche sie doch nicht zu begreifen sey. Aristoteles hat aber nirgend gesagt, daß er die innersten Gründe der Kunst aufdecken wolle; ob er dies vielleicht mit Unrecht für unmöglich gehalten, geht uns hier nicht an; kurz er will nur ihre Gesetze aufstellen, wie sie ist. Wenn er nun dieses zwar nach empirischen Begriffen thut, aber mit steter Beziehung auf das, was die Kunst von allen übrigen Erscheinungen unter-

scheidet, und folglich mit stiller Voraussetzung eines höheren Grundes, so ist dagegen nichts einzuwenden. Lessing hat denselben Weg betreten, und wenn er nicht genügt, so ist es meistens da, wo er recht das Innerste hervorzuholen verspricht. Eine solche Methode, welche die Sachen nimmt wie sie sich geben, ist wenigstens weit vorzuziehen derjenigen, die gewisse einseitig aufgefaßte allgemeine Begriffe unter dem Namen von Ideen voraussetzt, und dadurch leicht einer ganzen Wissenschaft eine schiefe Gestalt giebt.

Über die Einheit der Handlung, wie sie Aristoteles meine, und wie sie eigentlich gedacht werden solle, scheint der Verfasser wieder in einige Verwirrung gerathen zu seyn. Zuerst erklärt er den Begriff der Handlung nach dem deutschen Ausdrucke, und findet es nicht hinreichend, „darunter im Drama blos Entschluß und That zu verstehen, welches auf viele Tragödien der Alten und noch mehr der Neueren nicht passe." Nachher, S. 91, wirft er es doch dem Aristoteles gewissermaßen vor, „daß man bei ihm nicht auf den strengen Begriff von Handlung, als Entschluß und That dringen könne, und daß er unter Handlung, wie die sämmtlichen Neueren, nur etwas verstehe, das geschieht," was also nun wieder nicht das Richtige seyn soll. „Die Verkettung der Ursachen und Wirkungen sey endlos, und könne also nicht den Forderungen des Aristoteles entsprechen, Anfang und Ende zu haben, also auch kein Ganzes und keine Einheit geben. Innerhalb des Gebietes der Er=

fahrung angesehen," sagt er noch vorher S. 91, „sey der Entschluß als Anfang der Handlung nicht blos Ursache, sondern wiederum Wirkung von vorhergehenden Beweggründen. Es müsse also in den Begriff der Handlung eine andere Bestimmung aufgenommen werden, nämlich die Beziehung auf die sittliche Freiheit, kraft welcher allein der Mensch als der erste Urheber seiner Entschlüsse betrachtet werde." Deshalb sey in einer Verwickelung von mehreren Handlungen diejenige, welche die sittliche Würde voraus hat, die Haupthandlung, wie er am Beispiele der Andromache anzudeuten scheint. — „Nach dieser Beziehung auf eine höhere Idee, in welcher die Einheit und Ganzheit der Tragödie im Sinne der Alten liege, sey endlich ihr absoluter Anfang die Bewährung der Freiheit, die Anerkennung der Nothwendigkeit ihr absolutes Ende."

Hier muß der gute Aristoteles für Dinge büßen, woran er wirklich nie gedacht hat. Es ist ihm nämlich niemals in den Sinn gekommen, hier den Begriff von Handlung, wie er aus dem deutschen Worte gezogen werden kann, anzuwenden; es ist also wohl sehr hart zu verlangen, daß er eben diesen streng nehmen sollte. Die Ausdrücke, deren er sich bedient, sind μῦθος und πρᾶξις. Das erste kann man am besten geben die Fabel. Das zweite schließt zwar das Handeln mit in sich, aber eben so gut auch, ja noch mehr, das, was dem Menschen zustößt, und den Erfolg. Die letzte Bedeutung ist bei den Tragikern selbst die eigentliche. Auch zeigt sich diese

deutlich in demjenigen, was Aristoteles darüber sagt, daß die Fabel nicht blos dadurch Eine sey, daß sie etwa einen Helden beträfe, und in der hierüber durch das Beispiel der Odyssee gegebenen Erläuterung, eine Stelle, die der Verfasser, da er ausziehen wollte, was Aristoteles über die Einheit der Handlung sagt, nicht hätte auslassen sollen. Wenn wir dies alles zusammenfassen, so möchte diese Aristotelische Einheit ziemlich mit der des Interesse, welche de la Motte an die Stelle der Einheit der Handlung setzen wollte, und die doch dem Verfasser der Wahrheit am nächsten zu kommen scheint, zu vereinigen seyn. Indessen nach dem, was Rec. schon oben berührt hat, brauchen wir das nicht einmal. Warum soll denn der reinen Erscheinung, wie sie Aristoteles auffaßt, immer ein einseitiger Begriff untergeschoben werden? Rec. begnügt sich freilich am Aristoteles auch nicht, aber er muß ihn eben so sehr in Schutz nehmen, wenn man kantisirende Ansichten von ihm verlangt, als wenn man ihm französische Regeln der Convention aufbürdet. Wenn nun der Verfasser selbst wieder den absoluten Anfang der Handlung in die Bewährung der sittlichen Freiheit setzt, ihr absolutes Ende in die Anerkennung der Nothwendigkeit, so ist dies unverständlich; denn die Freiheit soll ja erst recht angehen, indem sie sich über die Nothwendigkeit erhebt. Was aber von der ganzen Ansicht zu halten sey, ist eben gezeigt worden. Unmöglich kann sie dem Verfasser selbst genügen, wenn er S. 97 eine weit tiefere, innigere, geheimnißvol-

lere Einheit fordert, als die, womit die meisten Kunstrichter sich begnügen. In diesen unbestimmten Worten läßt er uns dunkel etwas ahnen, dem er selbst keinen deutlichen Ausdruck zu leihen vermag. Welcher aber der eigentliche Grund dieser Einheit der Handlung sey, und wie er zugleich als die Universalität ihrer Bedeutung gefaßt werden müsse, hat Rec. im Obigen wenigstens angedeutet.

Gegen die im Aristoteles nicht einmal begründeten und von den Franzosen mit unbegreiflicher Pedanterei commentirten Einheiten der Zeit und des Ortes polemisirt der Verfasser mit Recht. Inwiefern etwas daran ist, darüber ließe sich wohl noch etwas sagen, was wir aber der Kürze halber übergehen müssen. Die Fünfzahl der Acte scheint aber der Verfasser ohne Grund lächerlich zu machen. Ein dramatisches Ganzes ordnet sich wie von selbst in drei oder fünf Abschnitte, das größere und bedeutendere in die letzte Zahl. Es ließe sich wohl zeigen und selbst durch die Regeln der Gruppirung in der bildenden Kunst erläutern, wie die Exposition, der Fortschritt zur Verwickelung, der höchste Zustand der Verwickelung oder Spannung selbst, das Herabeilen von da oder die Vorbereitung zum Schlusse, und endlich die Katastrophe mit ihrer Bedeutung diese Anordnung ausfüllen. Selbst der philosophische Dialog, wenn er einen dramatischen Charakter haben soll, nimmt nothwendig wenigstens drei mehr oder weniger merklich begrenzte Haupttheile an. Die Zahlen zwei, vier oder sechs haben

hier immer etwas Ungeschicktes und Unvollendetes, weil sie in unverbundene, unorganische Hälften zerfallen. Ja selbst die Zahl der Hauptpersonen wird selten eine gerade Zahl seyn dürfen. Die ungerade Zahl erkannten schon die Alten als die abgeschlossene, vollendete, die gerade als die der endlosen Unbestimmtheit an. Auch weiß man wenigstens durch das Gefühl, was man sich bei den Ausdrücken Aufzug, Act des Drama zu denken hat, und es gehört recht zu der heutigen gedankenlosen Verbesserungssucht, daß man angefangen hat dafür das allgemeine Wort Abtheilung einzuführen.

In der Kritik der französischen Bühne selbst und ihrer eigensinnigen Maximen, besonders in Ansehung der stehen bleibenden Decorationen und des Übergangs der Scenen in einander, woraus unzählige Widersinnigkeiten entstehen, finden wir den ganzen Scharfsinn des Verfassers wieder. Auch ist gut gezeigt, wie dort weder die mythischen Stoffe mythisch, noch die historischen recht historisch behandelt werden. Von allem diesen liegt der Grund darin, daß es überhaupt weder um das Eine noch um das Andere zu thun ist, sondern um gewisse typische Figuren, womit, wie mit Rechensteinen, gewisse allgemeine, abstracte menschliche Verhältnisse gebildet werden sollen. Denn in solchen Abstractionen suchen oft die Franzosen, durch eine sonderbare Verirrung des menschlichen Geistes, die Poesie. Aber das Drama, als die Poesie des Staats und der höheren Geselligkeit, schließt sich auch an alle Stufen der Bildung und Verbildung

der Gesellschaft an; und so wie es ursprünglich bei den meisten Völkern Religionsceremonie war, so kann es in seiner Entartung auch Hofceremonie, oder wohl gar bloße sinnliche Belustigung für den Müßiggang werden, wie es jetzt leider in Deutschland fast allgemein zu seyn scheint. Was in Frankreich das Drama als Spiel der feinen Gesellschaft geworden ist, wie es sich ganz in die Fesseln des eigensinnigsten conventionellen Vorurtheils begeben und sich so eine eigene Welt gebildet hat, in welcher oft erhaben ist, was den Unbefangenen zum Lachen bringen würde, und umgekehrt, das hat der Verfasser mit geistreicher und feiner Laune entwickelt. Hofintrigue ist ihnen fast überall die Grundlage der dramatischen Composition; daher ihre liebsten Stoffe aus den Familien der römischen Cäsarn, und aus den macedonischen Königsfamilien nach Alexander, denen die griechischen aus der Heroenzeit ähnlich werden müssen. Auch die Türken können dergleichen darbieten, und zu verwundern ist es, daß die reichen Fundgruben der byzantinischen Gräuel nicht besser benutzt worden sind. Doch wir würden etwas Überflüssiges thun, wenn wir der sorgfältigen Behandlung des Verfassers noch mehr hinzufügen wollten. Er läßt sich hier auch nicht blos im Allgemeinen, sondern selbst bei der Beurtheilung der Hauptwerke der französischen Tragiker, genauer und mit vieler Belehrung für seine Leser auf die Composition ein, und so scheint es fast, als sey er diese zu untersuchen geneigter bei Werken, wo sie Anlaß zum Tadel und zur War-

nung giebt, als wo man daraus wesentlichen Gewinn für die Einsicht in das Höchste der Kunst schöpfen könnte. Corneille, Racine, Voltaire und einige weniger Berühmte werden genau durchgegangen und treffend wird bemerkt, wie das, worin wirklich echte Lebenskeime lagen, wie Corneilles Cid und Racines Athalie, durchaus nicht auf jenem Boden gedeihen wollte. Rec. hat immer den Cid besonders geliebt, und um so mehr die kalte Steifheit, zu der Corneille nachher überging, betrauert. Dem Racine würde er vielleicht, ohne von dem Verfasser auf manches Schöne aufmerksam gemacht zu seyn, weniger wahren Werth zugestanden haben. Den an das Romantische streifenden Tragödien Voltaires, wie Zaire und besonders Tancred, hat der Verfasser Gerechtigkeit widerfahren lassen. Desselben Ödipe hätte wohl nebst der dazu gehörigen lächerlichen Selbstkritik eine schärfere Züchtigung verdient. Mahomed ist als die scheußliche Mißgeburt geschildert, die er ist. Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der neueren Culturgeschichte, daß der Freigeist für diesen Frevel eine besondere Belobung vom Papste bekam.

Das französische Lustspiel wird im Allgemeinen kurz abgefertigt. Es soll eine gewisse conventionelle Gebundenheit besser ertragen als die Tragödie, weil es bei seiner zum Theil unpoetischen Beschaffenheit sonst Gefahr laufe, in Formlosigkeit und Gemeinheit auszuarten. Wie wenig Rec. in diese etwas erniedrigende Ansicht des Lustspiels einstimmen kann, wird man sich aus dem, was

über diese Gattung im Allgemeinen gesagt worden ist, erinnern. Das Lustspiel erscheint nur deßwegen gebundener, weil es als Darstellung der Wirklichkeit ganz die Sitten der Gegenwart annehmen muß, also aus demselben Grunde, warum die höhere, freiere Komödie in ganz individuelle und locale Beziehung eingeht. Dieser conventionelle Charakter kann dem Lustspiele, wenn er die edleren geselligen Verhältnisse und die aus Ideen hervorgehenden Momente der in der Gesellschaft bestehenden Meinung in sich aufnimmt, einen hohen Grad von poetischem Schwung und Idealität geben, wie an den spanischen Lustspielen leicht zu sehen ist. Es kann daher auch dem Verfasser nicht zugegeben werden, „daß der Lustspieldichter, der auf Unsterblichkeit Anspruch macht, hauptsächlich auf diejenigen Motive bauen müsse, die immer verständlich bleiben, weil sie nicht blos in den Sitten eines Zeitalters, sondern in der menschlichen Natur liegen." Dadurch würde er so abstract werden, wie meistens die französischen Tragiker. Vielmehr muß er die ganz in den Sitten des Zeitalters und der Nation liegenden Motive von ihrer wesentlichen, poetischen Seite aufzufassen und zu behandeln wissen. Dann versetzt er auch die späteste Nachwelt in seine Zeit, wie Aristophanes, Calderon, Shakspeare. In der Beurtheilung des Moliere würde Rec. die Charakterstücke von den Intriguenstücken mehr gesondert haben; der Verfasser that es vielleicht nicht, um seinen früheren Behauptungen, die gegen diesen Unterschied gerichtet waren,

nicht zu widersprechen. Wenn man aber auch in der Theorie leugnet, daß es zwei solche Gattungen gebe, so kann man doch nicht bestreiten, daß in der Ausübung, und besonders bei Moliere, sich beides sehr deutlich, und freilich zum Nachtheile der Kunst, von einander scheidet. Die willkürlichen Auflösungen, welche der Verfasser dem Moliere mit Recht vorwirft, finden sich jedoch vorzugsweise in den Charakterstücken, aus leicht begreiflichen Gründen. Übrigens stimmt Rec. mit dem Urtheile des Verfassers ganz überein, und bezweifelt auch nicht, daß Molieres eigentliches Talent der derbe Spaß und das Possenhafte war. Doch kann ihn das nicht verwundern, was dem Verfasser aufzufallen scheint, daß mitten in dieser Lustigmacherei moralische Rügen und Belehrungen vorkommen. Diese sind durch einen natürlichen Kontrast nicht allein im Possenhaften unvermeidlich, wenn es nicht bloße gemeine Volksbelustigung ist, sondern sie stellen sich auch in der höhern Komödie ein. Von beiden können wir viele Stellen im Holberg und die Parabasen des Aristophanes als Beispiele anführen. Der Grund scheint dem Rec. in dem schon öfter bemerkten nothwendigen Einverständniß des komischen Dichters mit dem Zuschauer zu liegen, welches eben im reinen Lustspiele durch die Beobachtung der Sitten und angenommenen geselligen Meinungen erzielt wird, bei größerer komischer Freiheit aber, wobei der Zuschauer die vorgestellte Welt doch gern unter sich sieht, nur dadurch erreicht werden kann, daß der Dichter ihm entweder ernstlich zuredet

nicht auch so zu werden, oder sich mit ihm verständigt, was von den vorhergehenden Handlungen unter ihnen zu halten sey. Dieses Herausgehen aus der Illusion, welchem das, was der Verfasser das willkürliche Komische genannt hat, und was er vorzüglich in der Verspottung der eignen dramatischen Verkleidung findet, oft einen glücklichen Kontrast zugesellt, ist ganz und gar nicht der dramatischen Kunst, auch bei den höchsten Anforderungen nicht, zu untersagen. Es ist das, was bei der Tragödie der Chor, beim Shakspeare die bewußte Ironie mancher einzelnen Personen ist, und macht nothwendig die andere, die allgemein betrachtende Seite des dramatischen Standpuncts aus, ohne welche die der individuellen Handlung sich nicht zur Universalität der Kunst erheben könnte. Doch will Rec. darum nicht behaupten, daß hierin nicht eine gefährliche Klippe für den Dichter liege, daß sie nicht auch dem Moliere sehr gefährlich gewesen sey; die Treuherzigkeit Holbergs macht hierin schon einen besseren Eindruck. Rec. muß hier beiläufig sein Bedauern äußern, daß der gute Holberg in der letzten Vorlesung zu geringschätzig abgefertigt wird. Der Verfasser schämte sich doch wohl nicht seiner vor der guten Gesellschaft?

Es würde den Verfasser zu weit führen, wenn er auch über die französischen Komiker, die sonst noch erwähnt werden, sprechen wollte; auch gesteht er, daß ihm manches, wie Legrands roi de cocagne, unbekannt ist. Destouches scheint ihm zu hart behandelt. Über

die französische Oper ist der Verfasser selbst leicht hinweggegangen. Diderot wird als Dichter und Kritiker sehr treffend geschildert. Palissot hätte mit seinen Philosophen vielleicht nicht unerwähnt bleiben sollen, als Zeichen seiner Zeit. Was das Neueste betrifft, so sind Lemerciers Versuche, alte Vorurtheile abzuwerfen, gewiß erfreulich, wenn es nur nicht so geht, wie es oft geschieht, daß, wenn sich eine Sache dahin wendet, wohin man sie längst gewünscht hätte, der alte Sinn für die Sache selbst nicht mehr lebendig ist. — Wenige, aber geistreiche Bemerkungen über die französische Schauspielkunst schließen diese Abtheilung.

Die zweite Abtheilung des zweiten Theils beginnt mit einer Zusammenstellung der englischen und spanischen Bühne, welcher die Betrachtung des Shakspeare folgt, eine Sache von so großer Wichtigkeit, daß Rec. nicht umhin kann sich wieder etwas ausführlicher darauf einzulassen, ungeachtet er schon fürchtet, er werde die gewöhnlichen Grenzen einer Recension überschreiten. Doch erwirbt ihm der gleich im Anfang aufgestellte Gesichtspunct und der Wunsch, auch seinerseits etwas zur Kenntniß des Gegenstandes selbst beizutragen, vielleicht Entschuldigung. Indessen wird er sich doch nur auf das beschränken, was nothwendig dazu gehört, um über das Wesen dieser Art von Kunst für die philosophische Einsicht Aufschluß zu geben, und so wenig wie möglich den gründlichen, historisch kritischen Untersuchungen vorgreifen,

welche Tieck hoffentlich bald dem Publicum mitthei-len wird.

Der Verfasser schlägt auch hier wieder den Weg ein, der von der Widerlegung der Vorurtheile, und zwar hier wirklich der dicksten und sinnlosesten, ausgeht. So tief hätte er hoffentlich vor seinem Publicum nicht her-abzusteigen gebraucht, und überhaupt hat er sich wohl hier zu sehr auf diesem Wege gehalten, obwohl es nicht zu leugnen ist, daß man dabei auf die Erörterung vieler Puncte kommt, die man zu sehr aus der Acht lassen möchte, wenn man in der Hauptsache gleich das Richtige voraussetzte. Die Barbarei der englischen Ausleger und Beurtheiler, die selbst zuerst dahin gewirkt haben, daß ihr größter Dichter fast in ganz Europa verkannt wurde, und die Verblendung des achtzehnten Jahrhunderts über ihn, wird zuerst berührt. Sodann wird sein Zeitalter seinem wahren Werthe nach, in Beziehung auf Sitten und Geistesbildung, geschildert, und im Ganzen wohl richtig gezeigt, daß es ein sehr gebildetes und keineswegs ein rohes und ungeschlachtetes war, wie man es sich oft gedacht hat. Hierauf werden die Vorurtheile über Shak-speares schlechte Erziehung und gemeine Lebensweise widerlegt; er lebte vielmehr mit den Edelsten und Ge-bildetsten seiner Zeit in vielfacher Berührung, und wurde von ihnen anerkannt. Eben so wird gezeigt, daß er nicht ohne gelehrte Kenntnisse war, soweit sie der Dich-ter nur gebrauchen kann, und was bei dieser Gelegen-heit über das Costume überhaupt gesagt wird, ist so

geistreich und gründlich, und so geeignet der jetzt herrschenden sclavischen Pedanterei in diesem Stücke entgegen zu wirken, daß man es nicht genug zur Beherzigung empfehlen kann. Shakspeare, sagt der Verfasser ferner, sey ihm kein blindes, wild laufendes Genie, sondern ein besonnener Künstler, und hier deckt er überhaupt die Nichtigkeit der Sage von dieser wüsten Genialität auf, die so viele Deutsche irre geführt und gleich der Angewöhnung des Trunkes oder eines anderen Lasters ins Verderben gestürzt hat. Vortrefflich bemerkt er, daß, eben wegen der Schnelligkeit und Sicherheit der Geisteswirkung und der höchsten Klarheit des Verstandes, das Denken beim Dichter nur nicht als etwas Abgesondertes wahrgenommen wird, nicht als Nachdenken erscheint. Wie Shakspeare uns die Charaktere in ihren innersten Tiefen durchschauen läßt, ohne daß sie sich willkürlich vor dem Zuschauer entfalteten, wie er Leidenschaften und Gemüthsbewegungen aus ihrem ersten Entstehungspuncte lebendig erzeugt, ist vortrefflich geschildert. Der Vorwurf eines unnatürlichen Pathos dürfte auch in den wenigen Stellen nicht zu dulden seyn, die ihm der Verfasser noch preisgeben möchte; die Befugnisse der poetischen Form, welche er mit als Erklärungsgrund anführt, sind dabei ganz entscheidend. Die Bemerkungen über das Wortspiel wollen wir, um nicht zu weitläufig zu werden, nur als treffend bezeichnen. Die gewaltsamen Eindrücke, welche Shakspeare oft durch sittliche Abscheulichkeiten und sinnliche Grausamkeiten bewirkt, lassen sich

allein aber auch genügend rechtfertigen, wenn man zeigt, wie sie sich in die höhere Weltharmonie auflösen, die jedes seiner Werke darstellt. Ein einziger tugendhafter Diebstahl Kotzebues, und ein einziger Mord Müllners ist tausendmal empörender als alle Unthaten Jagos und Richards des Dritten. Von der Ironie Shakspeares und seiner Einmischung des Komischen stellt der Verfasser eine so durchaus untergeordnete und alles wieder verwirrende Ansicht hin, daß wir sie nachher noch besonders prüfen müssen. Wo aber der Verfasser von der Sprache und Versification handelt, wer wollte da nicht ihm zuhören, dem Shakspeare und Deutschland es verdanken, daß der Dichter auch in deutscher Sprache redet?

Rec. muß nun gestehen, daß es ihm doch nicht ganz hinreichend scheint, bei einem solchen Gegenstande sich fast blos auf das zu beschränken, wozu die Widerlegung herrschender Vorurtheile veranlaßt, und nicht sich selbst und die Zuhörer, wenigstens nachher, frei auf den richtigen Standpunct zu stellen. Er hatte dies um so mehr vom Verfasser erwartet, da dieser von sich selbst sagt, er fürchte, sich wegen der allzuvertrauten Bekanntschaft mit dem Dichter nicht recht in die Lage derer versetzen zu können, die ihn erst kennen lernen, werde aber von seinen geheimeren Absichten und der Bedeutung seines ganzen Thuns genauere Rechenschaft abzulegen wissen als Andere. Wirklich ist hier zu fürchten, daß er sich zu sehr zu denen, welche erst mit dem Dichter bekannt werden

sollen, herabgelassen hat, zumal da man jetzt, und das vorzüglich durch sein eigenes Verdienst, eine sehr verbreitete Kenntniß desselben in Deutschland voraussetzen kann.

Die Erwägung der Zeit und der Umstände, worin Shakspeare lebte, ist von großer Wichtigkeit zum Verständniß dieses außerordentlichen Geistes, und es genügt dazu keineswegs, dieses Zeitalter von dem Vorwurfe der Barbarei zu reinigen. Was es von wahrer Barbarei an sich hatte, dient gerade recht dazu, seine fruchtbare Eigenthümlichkeit zu bezeichnen. Man denke sich doch den Zustand Europas nach dem allgemeinen Verfalle, den das funfzehnte und zum Theil das sechzehnte Jahrhundert herbeigeführt hatte, und insbesondere England, wo, nach den zerrüttenden Kriegen der rothen und weißen Rose, die Reformation, die in Deutschland früher ein neues Lebensprincip entwickelte, einer Tyrannei, die auf den Trümmern der Feudalfreiheit errichtet war, hatte dienen müssen. Wo ein altes, lebendiges System des sittlichen und geselligen Lebens untergeht, wo alte Religions- und Staatsmeinungen sich in Vorurtheile verwandeln, geht es nie ohne einige Barbarei ab. Nun erzeugt sich aber unter Elisabeth ein neuer Geist, ein Geist der Politik, der Civilisation, des Denkens und der Untersuchung. In dieser letzten Beziehung ist allerdings Bacon der Repräsentant dieses neuen Sinnes, wiewohl der Verfasser sein gewagtes Wort über diesen wohl kaum gehörig abgewogen hat. So steht

unser großer Dichter, einer der größten Geister aller Zeiten, eine jener wunderbaren Offenbarungen des Weltgeistes, worin die Weltgeschichte sich gleichsam selbst zusammenfaßt und bespiegelt, an der Grenzscheide zweier Zeitalter. Zurück sieht er in alle Herrlichkeit, Größe und Kraft der Feudalwelt und des Ritterwesens, und vorwärts in die unergründlichen Tiefen des auf sich selbst zurückgeführten menschlichen Bewußtseyns, wie es durch Reflexion wieder eine neue Zeit entwickeln und eine neue Welt der selbstbewußten Sittlichkeit, des Verstandes und der Weltklugheit aus sich erzeugen muß. Wie die Vorwelt sich in ihm abbildet in ihrer großartigen Kraft, ihrer kriegerischen Kühnheit, ihrer schwärmerischen Liebe, so ist er zugleich ein Prophet für die Zukunft bis auf die neuesten Zeiten. In ihm finden wir die Keime und das Wesen der philosophirenden Selbstbetrachtung, der Herrschaft der Gedanken und des individuellen Gefühls, wovon wir in den späteren Perioden des Lebens und der Kunst die besonderen Entwickelungen immer wieder erkennen.

Hier kann also auch der Verfasser unmöglich ausreichen mit den Ausdrücken und Bildern, womit er die sogenannte romantische Poesie zu bezeichnen pflegt, und die er zum Theil auch im Anfange dieser Abtheilung wiederholt. Das Ritterthum und die romantische Religiosität und Liebe bilden sich zwar natürlich auch im Shakspeare ab, sie nehmen aber nicht unser ganzes Bewußtseyn gefangen, wie in den meisten Werken des eigentlichen Mittelalters, sondern sie sind eben Bilder auf

dem allgemeinen Grunde des menschlichen Daseyns und seiner Geschicke überhaupt, welcher uns durch die tiefste Selbstbetrachtung erhellt und belebt wird. Wollen wir diesen tiefsten Grund alles Weltwesens ein Chaos nennen, das, wie der Verfasser sagt, nach immer neuen Geburten ringe, so müssen wir uns nur erinnern, daß die allgemeinen Gesetze unseres Bewußtseyns und die Gegensätze, in welchen es beständig sich selbst verzehrt und wieder erzeugt, eben so ewig und unveränderlich und dem echten Künstlersinn eben so klar durchschaubar sind, wie die feststehenden Ideen der griechischen Weltansicht. Daß hier das Nächste und Fernste miteinander verbunden wird, und jedes durch seine Beziehungen ein Licht auf das andere wirft, das ist nur die Folge von der Herrschaft einer alles umfassenden Reflexion. Um endlich einen Ausdruck zu wählen, worin sich das Geheimniß dieser Kunst, wenigstens so viel hier nöthig ist, vollständig genug aussprechen möchte, wollen wir uns so fassen: Die griechische Kunst ergreift allezeit den Moment des wirklichen Lebens, in welchem die einander bekämpfenden Elemente des Bewußtseyns zusammentreffen, um es in diesem Widerspruche als ein blos erscheinendes und wirkliches zu vernichten, deshalb muß sie die ursprüngliche Einheit, welche alles trägt und erhält, und sich in jeder Vernichtung wieder gebiert, in dunkler Ferne als Schicksal voraussetzen. Die neuere dringt dagegen ein in die Entfaltung dieser entgegengesetzten Beziehungen aus ihrem gemeinsamen Ursprunge, sie erkennt sie

schon in ihrem entferntesten, freiesten Wirken, wo sie noch ganz wesentlich und von göttlicher Kraft erfüllt erscheinen, als zeitlich und hinwirkend auf ihren eigenen Untergang, und eben deswegen kann sie auch in der zuletzt hervortretenden Nichtigkeit selbst sich mit unendlicher Liebe und Freude der Gegenwart eines göttlichen Wirkens bewußt bleiben. Rec. hofft, daß diese zwar allgemeinen Ausdrücke, die der Raum hier näher zu bestimmen verbietet, durch das, was er gleich im Anfang gesagt hat, ihr volles Licht erhalten werden.

Aus diesem allen erhellt nun wohl unwidersprechlich, daß es keine dramatische Kunst giebt ohne Ironie, und daß, wenn diese Ironie in der alten Kunst aus den Thatsachen selbst hervorleuchtet, sie beim Shakspeare sich ganz ihrer selbst bewußt seyn und vorzüglich die ganze Anlage und Verwickelung der Beziehungen durchdringen muß. Endlich ist auch hieraus allein die Vermischung des Tragischen und Komischen zu erklären, welche aber eigentlich auch nur im Einzelnen Statt findet; denn im Ganzen scheiden sich doch diese beiden Richtungen deutlich genug.

Es ist wirklich fast unglaublich, daß der Verfasser bei der Ironie, die Shakspeare nach ihm zuweilen, in der That aber immer bei der Charakteristik anwendet, und die doch auch nur aus der allgemeinen Ironie erklärbar ist, nichts anders gedacht und gefühlt haben sollte, als was er ausspricht. „Sie sey ein Abgrund von Scharfsinn,“ sagt er, „aber dem Enthusiasmus thue sie

wehe; dahin komme man, wenn man das Unglück gehabt die Menschheit zu durchschauen, und außer der traurigen Wahrheit, daß keine Tugend und Größe ganz rein sey, und dem gefährlichen Irrthum, als stände das Höchste zu erreichen, bleibe uns keine Wahl übrig. In dem Dichter selbst spüre er hier eine gewisse Kälte, aber die eines überlegenen Geistes, der den Kreis des menschlichen Daseyns durchlaufen und das Gefühl überlebt habe." Diese Worte ließen sich eben so gut von einem ganz jungen und unerfahrnen Enthusiasten hören, der die einzelnen Erscheinungen, die ihm in der Welt begegnen, für die Welt ansieht. Oder glaubte der Verfasser einem solchen doch vermuthlich höchst weltverständigen Publicum, wie er es vor sich hatte, diesen süßen Tand von menschlicher Vollkommenheit vorhalten zu müssen? Und nun Shakspeares Kälte! Rec. hat mit seinem Gefühl nie die überschwengliche Liebe erschöpfen können, mit welcher der Dichter alle seine Schöpfungen umfaßt, und auch den Bösesten als ein innig verwandtes Wesen in seiner ganzen Menschheit versteht, so wie er den Guten nie zu einer leblosen moralischen Normalpuppe macht. Was wahrhaft kalt und abgestorben ist, das ist jenes hohle Tugendideal, womit der gereifte Mensch nur sich selbst verspotten kann. Shakspeare soll das Gefühl überlebt haben, er, der noch in reiferem Alter durch die innige Sorge um das menschliche Geschick und vielleicht durch eigne Erfahrungen zu so grübelnden Forschungen angetrieben wurde, wie wir sie im Hamlet, Mac-

beth, Lear finden, und worin wir, wenn doch Eins seyn soll, eher eine gewisse Bitterkeit und ein vielleicht nicht ganz überwundenes eigenes Interesse an der Sache, als Gleichgültigkeit wahrzunehmen glauben. Doch es ist nicht anders möglich, der Verfasser hat hier Besseres, als er sagte, und war es auch nur seinem Gefühle deutlich, zurückgehalten. Der Grund hievon sey welcher er wolle, so etwas rächt sich an dem, der das Wahre lehren will und soll, jedesmal, und es hat sich auch hier gerächt durch eine gewisse Oberflächlichkeit, die dem ganzen Werke anhaftet, vorzüglich aber dem Abschnitte über den Shakspeare, wo man gerade vom Verfasser die gründlichsten Aufschlüsse erwartete.

Eben so schlimm, ja noch schlimmer macht es der Verfasser mit der allgemeinen Ironie, die sich, wie er sagt, beim Shakspeare häufig auf das Ganze der Handlung beziehe. Er setzt diese blos darein, „daß der Dichter keine Partei nehme, daß er zuweilen durch eine geschickte Wendung, mit der er die weniger glänzende Kehrseite der Münze nach vorne drehe, sich mit dem auserlesenen Kreise der Einsichtsvollen unter seinen Lesern oder Zuschauern in ein verstohlnes Einverständniß setze, damit sie sehen, daß er nicht selbst in dem dargestellten Gegenstande befangen sey, daß er den schönen, unwiderstehlich anziehenden Schein auch wieder vernichten könne u. s. w." Eine solche Ironie wäre des Dichters würdig, dem das Tragische blos im Ernste, das Komische nur im Scherze läge. Mit ihr verspottete er also gleich

darauf wieder das, was er eben noch für den höchsten Ernst ausgegeben hätte, und sagte blos den Weltklugen unter seinen Zuschauern, es sey doch nicht so ernstlich gemeint, er stelle sich nur so, und am Ende sey an allem nicht so viel, als man daraus mache. Eine solche Vertraulichkeit möchten aber wohl die Besseren unter den Zuschauern gebührend abweisen. Und so etwas sollte man wenigstens nicht durch den Namen der Ironie adeln wollen, der schon von seinem ersten Ursprunge aus der sokratischen Schule her einen edleren Sinn mit sich führt. Niemand hat das Recht, so über die Welt zu sprechen, als wer fühlt und einsieht, daß auch das Vollkommenste in uns, erscheinenden Wesen, auch ohne daß wir erst die Kehrseite herausdrehen, nichts sey vor der Gottheit, die in unserem Leben allein das Gute und Wahre wirkt. Dieser braucht uns wahrlich nicht auf das Schlechte in uns aufmerksam zu machen; er hat eine andere Weltkenntniß als der Schlaue, der es soweit gebracht, zu wissen, daß allem Guten in den Menschen auch etwas Schlechtes und Nichtsnutziges beigesellt sey, und immer nur fürchtet, jenes möchte deshalb zu hoch angeschlagen und dieses allzu unbarmherzig verdammt werden. Indessen will der Verfasser, jener Spielraum, den wir dieser Art von Weltkenntniß ließen, solle eine ernstlich gezogene Grenze haben. „Im höchsten Tragischen," sagt er, „höre alle Ironie auf; allein von dem eingestandenen Scherz der Komödie an bis dahin, wo die Unterwerfung sterblicher Wesen unter ein unvermeidliches Schicksal den

strengsten Ernst fordert, gebe es eine Menge menschlicher Verhältnisse, die allerdings, ohne die ewige Grenzscheidung zwischen Gut und Böse zu verwirren, mit Ironie betrachtet werden dürfen." Nicht einen Punct kann es geben in diesem ganzen Spielraume, wo eine solche Art von Ironie, wenn man es so nennen dürfte, wirklich erlaubt wäre, und eine lockere, lose Moral wäre es, die sich eingestände: wir wollen uns unserer Neigung, das Gute schlecht und das Große klein zu machen, so lange überlassen, bis es rechter Ernst wird, bis es auf Leben und Tod geht. Mit der wahren Ironie ist es gerade umgekehrt: diese fängt erst recht an bei der Betrachtung des Weltgeschicks im Großen; doch ist darüber oben genug gesagt worden. Rec. ist weit entfernt dem Verfasser jene angedeutete Moral zuzuschreiben, aber er ist verpflichtet zu zeigen, was herauskommen kann, wenn man die größten Gegenstände mit allzu nachlässiger Leichtigkeit behandeln will.

Jener unechten Ironie sollen nun die komischen Personen und Auftritte dienen. „Manchmal," sagt er, „ist eine offenbare Parodie des ernsthaften Theils darin, dann sind sie wieder willkürlicher angefügt. Überall sollen sie verhüten, daß das Spiel sich nicht in ein Geschäft verwandle, und jenen trüben schwunglosen Ernst abhalten, der sich so leicht im sentimentalen, jedoch nicht tragischen Schauspiele einschleicht. In Shakspeares Dramen sind die komischen Scenen das Vorzimmer der Poesie, wo sich die Bedienten aufhalten;

diese prosaischen Gesellen dürfen sich nicht so laut machen, daß das Gespräch im Saale selbst dadurch übertäubt würde; jedoch in den Zwischenzeiten, wo sich die idealische Gesellschaft zurückgezogen hat, verdienen sie schon belauscht zu werden; ihre dreisten Spöttereien, ihre anmaßenden Nachäffungen können über die Verhältnisse ihrer Herrschaft manchen Aufschluß geben." — Man sieht, daß auch hier der Verfasser bei den Hauptpersonen immer noch die ernsthafteren und idealischen im Sinne hat, und diese den lustigen nur entgegensetzt; wäre dieses das rechte Verhältniß, so würde es ungefähr herauskommen wie im gestiefelten Kater, wo der König sich des Narren bedient, sich dankbar bewußt zu werden, um wie viel er durch die ihm verliehenen Gaben über diesem steht. Sollte man fürchten, daß die Haupthandlung in Was ihr wollt oder im Sommernachtstraum ein Geschäft des schwunglosen Ernstes werden möchte? Fast scheint es, als habe dem Verfasser hier vorzüglich Heinrich der Vierte vorgeschwebt, ein Stück, welches den Meisten mit seiner fast gleichen Mischung des Ernsten und Komischen viel zu schaffen gemacht hat. Wie kommt es aber nun, daß diese Lustigmacher oft in der Hauptsache wenigstens eben so klug sind als die Hauptpersonen, und manchmal gar zuletzt allein Recht behalten? Ist nicht Costard in der verlornen Liebesmühe am Ende vernünftiger als alle die, welche erst enthaltsame Forscher der Weisheit und dann witzige Verliebte seyn wollen? Müssen nicht in viel Lärmen um Nichts

die albernen Polizeidiener einen Betrug entlarven, womit sich die idealischen Herren unverantwortlich anführen lassen? Und so ließen sich noch eine Menge Fälle nennen. Ferner verdiente es wohl noch einer Untersuchung, warum denn Shakspeare die parodirenden Personen und Scenen am meisten in den Lustspielen gebraucht, wo die Haupthandlung schon selbst komisch genug zu seyn scheint, warum auch in manchen Trauerspielen, warum aber in manchen anderen gar nicht. Wir wollen nur in der Kürze hierüber sagen, was uns am nächsten liegt, und können am schicklichsten hiemit gleich verbinden, was über die Haupteintheilung der Shakspearischen Stücke in Komödien und Tragödien zu sagen wäre.

Es ist schon oben gesagt worden, daß bei Shakspeare der Grund, auf welchen alle menschlichen Begebenheiten aufgetragen sind, nicht als ein Hintergrund zurücktritt, sondern sich mit in die wirklichen Beziehungen auflöset, und eben deshalb sich jedes auf seinem Entgegengesetzten abbildet und spiegelt. Nun muß aber die Kunst durchaus eine bestimmte Richtung nehmen und einen besonderen Gesichtspunct auffassen, sie muß in einem gewissen Sinne einseitig seyn, was sich hier nicht weiter beweisen läßt. Die Universalität, die zur Kunst gehört, ist uns Menschen immer nur auf einem bestimmten Standpuncte möglich; nur muß dieser nicht willkürlich gewählt, sondern durch die ganze Anlage unserer Natur gegeben seyn. Dieses ist der allgemeine Grund, warum sich auch das wesentliche Verhältniß, auf welchem alle dramatische

Kunst beruht, unter den zwei Gesichtspuncten des Tragischen und Komischen darstellen muß. Und so müssen auch Shakspeares Werke sich nothwendig nach einer dieser beiden Richtungen neigen. Jeder wird beim ersten Anblick gestehen, daß verlorne Liebesmühe eine Komödie, und Hamlet eine Tragödie ist. Auch sind die Übergänge gar nicht so in einander verschmolzen, daß sich beides nicht rein von einander sondern ließe. Mit Beziehung nun auf dasjenige, was gleich im Anfang über die wahre Bedeutung beider Principien gesagt worden ist, können wir hier kurz Folgendes aufstellen. Wo der Dichter das allgemeine menschliche Geschick als ein Wesentliches auffaßt, als den Grund, der alle Wirklichkeit trägt, und in welchem sie als Wirklichkeit wieder verschwindet, indem nur jenes wesentliche Verhältniß der Menschheit überhaupt das Bestehende darin ist, da muß er nothwendig tragisch seyn. Wo er aber mit der Erscheinung oder Wirklichkeit für sich zu thun hat und sich darauf richtet, wie in dieser sich das Wesentliche im menschlichen Geschicke selbst zu Schein und Spiel auflöst, und sich eben deshalb wieder in dieser Scheinwelt als gegenwärtig erhält, da wird er komisch.

Wir wollen mit der Komödie anfangen, indem wir dabei die schon aufgestellten allgemeinen Eigenthümlichkeiten der neueren, und besonders der Poesie Shakspeares, im Auge behalten. Rec. kann nicht leugnen, daß ihm diese Art der Komödie weit erquicklicher und erheiternder ist als die Aristophanische. Diese letzte setzt uns ohne alle

Vorbereitung oder weitere Beziehung mitten hinein in eine Welt der Verworrenheit und der Widersprüche, und muß so verfahren, weil sie die Wirklichkeit als das Nichtige und Verkehrte im Ganzen und Großen auffassen muß, und so betrachtet hat ihr Anblick immer etwas Erschütterndes. Shakspeare dagegen dringt in alle die edelsten Elemente ein, aus welchen diese Welt des Scheines zusammenfließt, und erhält uns so immer das süße und lebende Gefühl, daß auch darin etwas Wesentliches und an sich Gutes gegenwärtig bleibe; ja, wie sich nachher noch bestimmter zeigen wird, das Herbe und Scharfe der alten Komödie zieht sich bei ihm in eine gewisse Region des tragischen Gebietes zurück. Mitten in den Thorheiten und Nichtigkeiten lebt dagegen bei ihm frische Liebe, wie im Wintermährchen und Was ihr wollt, oder wackere Freundschaft, wie auch im Kaufmanne von Venedig, oder wahrhafte Weltbetrachtung und herzliche Treue, wie in Wie es euch gefällt, und so möchte es leicht überall aufzuweisen seyn. So haben wir bei ihm nicht jenen bodenlosen Abgrund vor uns, sondern in der Vergänglichkeit selbst rührt uns die ihres Looses unbewußte Unschuld, und das frische Spiel jugendlicher Lust in dem Strahle des kurzen Tages. Weil aber alles hier an der heiteren Oberfläche des sichtbaren Lebens spielt, und auch das Tiefste sich auf derselben abbildet, so sind auch die Personen und Geschichten nicht solche, die das Weltgeschick im Großen und in seiner allgemeinen Bedeutung ausdrücken, sondern sie erscheinen

als einzelne, durch welche aber dieses Geschick eben in das Einzelne und die zufällige Wirklichkeit eintritt; es sind deshalb Privatgeschichten, auch wenn sie an Höfen spielen, sie sind erfunden, oder alte Beispiele in Erzählungen aus dem Weltlaufe, die aber schon durch die reiche dramatische Ausstattung zu erfundenen werden. Bei dieser vielseitigen Beziehung lassen sich aber in seinen Lustspielen selbst wieder zwei Hauptclassen unterscheiden. Die eine ist von der Art, daß die ganze Handlung selbst sich in dieses Spiel verliert und mit allen ihren Bedeutungen sich gleichsam darin erschöpft. Dahin gehören, um es nur im Allgemeinen anzudeuten, die beiden Veroneser, das Lustspiel der Irrungen, die gezähmte böse Sieben, auch Gleiches mit Gleichem. In diesen Stücken finden wir daher den Gegensatz der komischen und ernsten Bestandtheile entweder gar nicht, oder doch sehr schwach und untergeordnet; denn es ist alles an und für sich gleichartig. Weil aber der tiefere Gehalt nirgend fehlen kann, so pflegen diese Werke von einer recht starken allgemeinen Verkehrtheit auszugehen, wie Gleiches mit Gleichem, oder sich an irgend einen rechtschaffenen Charakter anzuschließen, wie die gezähmte böse Sieben u. s. w. Sie nähern sich überhaupt, so zu sagen, den Charakterstücken; sie haben weniger Tiefe als die andere Art, weil die Betrachtung sich immer in der äußeren Handlung erschöpft, und deshalb enthalten sie auch mehr eine bestimmt auszudrückende Lehre oder Moral. Es wird bei einigem

Nachdenken nicht schwer seyn, die Gründe weiter zu entwickeln, warum es hier eine solche Absonderung des Ernsten und Lustigen, wenn wir es der Kürze halber so nennen wollen, nicht geben kann, und es würde uns jetzt zu weit führen, wenn wir hierauf weiter eingehen wollten. — Die zweite Art der Lustspiele ist nun die, worin die Betrachtung nicht so ganz nach außen schlägt, sondern sich auf die tieferen Beziehungen und Verhältnisse als auf etwas allgemein Gültiges wendet. Damit diese aber dennoch in ihrer ganzen Wirklichkeit und leichten Erscheinung erkannt werden, so sind sie ganz in äußere Verhältnisse gekleidet, und spiegeln sich ihrer allgemeinen Bedeutung nach wieder ab auf einem Grunde der Thorheit und Nichtigkeit, um dort erst ihren ganzen komischen Sinn zu erhalten. Dergleichen sind Wie es euch gefällt, Was ihr wollt, der Sommernachtstraum und ähnliche. Hier ist der Hauptbegebenheit immer eine andere Verwickelung lächerlicher Personen und Motive zugesellt, damit wir durch die Gleichartigkeit beider einander abspiegelnder Seiten erkennen, wie wesenlos auch das sey, was unser ganzes Gemüth an sich zieht, und wie doch auch wieder in dem, worüber wir lachen, sich die wesentlichen Züge unserer Natur darstellen. Weit entfernt also, daß die lustigen Personen und Scenen blos das Vorzimmer der Poesie darstellten, auch nicht einmal der bloßen Parodie wegen sind sie da; sondern sie leiten gleichsam die tieferen Bedeutungen der Haupthandlung in die gemeine Welt hinüber, und ohne sie könnte also

auch die Haupthandlung nicht komisch seyn. Um nur ein Beispiel näher zu berühren, so ist deshalb in Was ihr wollt die Anfangs so schwermüthige und sehnsüchtige Liebe des Herzogs doch so zufällig und leicht auf einen anderen Gegenstand gewandt, die strenge trauernde Olivia wird von einem Unbekannten gefangen, und diesem Paare stehen die tollen Werber, Junker Christoph und Malvolio gegenüber. Würde ohne diese nicht unsere Betrachtung auf den Leichtsinn und die Unbeständigkeit jener Hauptpersonen gefallen und statt des frischen Genusses nicht etwas Moral eingetreten seyn? Diese beiden Arten sind indessen freilich nicht überall streng von einander zu sondern; sie gehen in einander über, und es ließe sich bei größerer Muße zeigen, wie sie sich stufenweise einander nähern, im Sturm, Cymbeline, Viel Lärmen um nichts, Ende gut alles gut, dem Kaufmanne von Venedig. In dem letzten Stücke geht, wie in manchen anderen, jenes gegenseitige Abspiegeln durch mehrere Stufen hindurch. Die schwere Verwickelung des schwermüthigen Antonio mit dem Juden wird durch das Spiel einer muthwilligen Verkleidung gelöst, und nur so konnte uns jener drückende Zustand in einen trüben Traum zerrinnen, von dem wir am Lichte eines heiteren Tages erwachen. Die idealen Personen, Bassanio und Porzia, werden einander durch einen magischen Zufall gegeben, die untergeordneten, Lorenzo und Jessica, erwerben einander durch kühne Anstrengung und Aufopferung. Über alle diese Gegensätze und Ab=

sichten der Composition geht der Verfasser zu leicht hinweg. Und hätte er das nicht gethan, so hätte er auch den heiteren Accord, in welchem sich im fünften Acte nach der Auflösung des herben Mißlauts alle Stimmen vereinigen, nicht als eine blos besänftigende Zugabe, sondern nur als den wahren und vollen Schluß des Stückes betrachten können. Am vollkommensten scheinen dem Rec. diejenigen Stücke die Aufgabe der Komödie zu lösen, in welchen diesen entgegengesetzten Richtungen sich so in einander auflösen, daß die Haupthandlung sich ebenfalls ganz in leichte Erscheinung verwandelt. Er möchte dahin den Sommernachtstraum rechnen, vorzüglich aber verlorne Liebesmühe. Dieses letzte Stück scheint ihm durchaus eine weit höhere Stelle zu verdienen, als ihm der Verfasser oder sonst irgend jemand zugetheilt hat, und am wenigsten kann er es blos für einen Erguß jugendlichen Übermuths, oder gar für eine Art von Volksspaß gelten lassen. Hier ist vielmehr die Ironie völlig durchgedrungen, so daß sie sogar ihren Stachel, den sie sonst immer nicht ganz verbergen kann, verloren hat. Es erscheint ganz natürlich und in der Ordnung, daß der König und seine Hofleute, nachdem sie kaum geschworen, sich tiefen Forschungen und einem mönchischen Leben zu weihen, durch die Ankunft der schönen Prinzessin und ihrer Damen sogleich umgestimmt werden, und selbst in der Art, wie sie ihre Liebschaften zu verbergen suchen, liegt schon, daß sie diese vor sich selbst beschönigen; vortrefflich und tief geschöpft ist es,

daß der Spötter Biron, der noch am ersten entschuldigt seyn konnte, doch die Gelegenheit wahrnimmt, seinen eigenen Fehltritt zu verbergen und die anderen zu höhnen, bis auch er entlarvt wird. Und zwar entlarvt durch den ehrlichen Dummkopf Costard, der, zuerst abgestraft, seine Übertretung mit einem Male abgebüßt hat, und in seiner Natürlichkeit das Mittel seyn muß, wodurch die ganze weise Gesellschaft sich in gleicher Schwäche darstellt. Dieser Akademie steht denn die andere gegenüber, deren Mitglieder Armado, Holofernes und Nathanael sind, und die es im ernsten Schweiße ihres Angesichts eben so lustig macht wie die idealische; vorzüglich sind beide Gesellschaften in Maskenspielen recht absichtlich neben einander gestellt. Sollte endlich die Meldung von dem Tode des Königs von Frankreich, des Vaters der Prinzessin, blos dazu dienen, dem Stücke einen Schluß zu geben, und der Dichter doch wirklich damit einigermaßen aus der Rolle fallen? Rec. meint, das Ganze konnte nur auf einen solchen Schluß angelegt werden. Denn auch die schnelle Abmachung und Anordnung der ganzen Angelegenheiten, die nun eintritt, macht, daß uns alle jene Mühseligkeit und künstliche Bewerbung, die vorherging, in ein leichtes Spiel zerrinnt. Dieser classischen Composition entspricht nun auch ganz die Fülle von Witz, die geistreiche und doch leichte, spielende Ausführung und die klare, ruhige Haltung, die durch das ganze Stück herrscht, so daß Rec. nicht umhin kann es für eine der reifsten Hervorbringungen des

Dichters zu erklären. Rec. muß sich überhaupt begnügen hier seinen Standpunct für das Verständniß der Lustspiele Shakspeare's bezeichnet zu haben; was der Verfasser über jedes einzelne sagt, durchzugehen, erlaubt der Raum nicht. Es sind fast nur Auszüge, wodurch zu wenig die Aufmerksamkeit auf die tieferen Absichten des Dichters gelenkt wird, und man sieht nicht ganz ein, für wen sie eigentlich bestimmt sind. Wer den Shakspeare noch gar nicht kannte, würde hier nicht viel mehr als die Fabeln der Stücke erhalten; wer ihn kennt, wie es wohl von jedem Gebildeten vorauszusetzen ist, bedarf dieser ohne weitere Erläuterungen über die Ausführung noch weniger.

Tragödien zerfallen ebenfalls in zwei Classen, die historischen, sowohl römischen als englischen Stücke, und die, welche von allgemeinen Gesichtspuncten die menschliche Natur umfassen. Es ist leicht einzusehen, daß diese Eintheilung auf denselben Gründen beruht, wie die der Komödien. Es wäre wohl gut gewesen, wenn der Verfasser etwas im Allgemeinen über die historische Tragödie (warum sie hier blos historisches Schauspiel genannt wird, sieht Rec. nicht ein) gesagt hätte. Der Verfasser berührt in der dritten Vorlesung den Umstand, daß bei den Griechen die Mythologie oder Heroenwelt den Stoff zur Tragödie hergab, und giebt davon solche Gründe an, daß man meinen sollte, sie müßten auf alle tragische Dichtung überhaupt anwendbar

seyn. Und doch giebt es dergleichen für die neuere Tragödie nicht, vielmehr hat diese immer die bestimmteste Richtung auf das Historische gezeigt. Die griechische Kunst, welche alle Beziehungen in den einen Moment des gegenwärtigen Daseyns und seiner Aufhebung zusammendrängt, kann eben deswegen die Elemente desselben nicht in ihrer thätigen Entfaltung verfolgen; das Schicksal, oder vielmehr das Wesen alles wirklichen Weltlebens, steht als das Ewige, einmal so Gegebene im Hintergrunde, und folglich müssen auch die einzelnen Handlungen immer zugleich den allgemeinen wesentlichen Charakter in sich schließen und ganz in sich ausprägen, sie müssen durch und durch typisch und zugleich menschliches Daseyn überhaupt seyn. Dieses ist aber gerade der Sinn des ganzen griechischen Heroenthums. Die Wirklichkeit ist darin zugleich eine feststehende, abgeschlossene Welt, eine gegenwärtige Offenbarung, und darum mußte selbst in ihren Staaten alles Heilige auf diesen Grund und Boden zurückgeführt werden. Jeder historische Stoff würde daher den Charakter der Zufälligkeit oder blos äußeren Zweckmäßigkeit gehabt haben, und es hätten sich daran wohl Betrachtungen über den Weltlauf anknüpfen lassen, dieser würde sich aber nicht seinem Wesen nach darin erschöpft haben. Die Ausnahmen widersprechen diesen Gründen nicht. Es waren Begebenheiten, welche das gesammte gegenwärtige Leben der griechischen Welt in ihrer innersten Wurzel ergriffen und dadurch wieder eine allgemeine Bedeutung erhielten, aber eben dadurch

auch das Gefühl so übermannen mochten, daß sie deshalb nicht ferner auf dem Theater zu dulden waren.

Dem neueren Dichter dagegen ist gerade das scheinbar Zufällige in den historischen Begebenheiten günstig, und er durchdringt um so vollständiger das ganze menschliche Daseyn, indem er eben diesen ganz zeitlichen und gegenwärtigen Bestandtheil der Kunst zueignet. Er kann die wesentliche Idee des ganzen menschlichen Geschickes nicht blos als ein zum Grunde liegendes abgeschlossenes Wesen auffassen, sondern sie auch in ihre Beziehungen auflösen und in dem Gleichgewichte dieser Beziehungen die Harmonie der Weltordnung entwickeln. Da ohne diese Betrachtung kein Drama bestehen kann, so entsteht für das griechische, wie schon oben gezeigt worden, daraus ein eigener Bestandtheil, der Chor. Das neuere aber verflicht diesen mit in die Handlung, und umgiebt den ganz einzelnen Moment mit einer solchen Harmonie der Entwickelung und Betrachtung, daß sich dadurch in demselben gleichsam das volle innere Wirken der wesentlichen Kräfte entladet, und dieser Punct der Entscheidung seinerseits wieder in eine Wechselwirkung dieser Kräfte und der ewigen allgemeinen Beziehungen auflöset. Da dieser allgemeine Sinn auch überhaupt das Wesen aller historischen Erscheinung ausmacht, so kann auch der dramatische Dichter auf diesem Standpuncte seine Aufgabe durchaus nicht vollkommener lösen, als wenn er sich ganz der wirklichen Geschichte hingiebt, aber nur diese nicht blos aus ihren nächsten Gründen, sondern in ihrer allge-

meinen Weltbedeutung vollständig versteht, und ein solches Verständniß in den Handlungen selbst erschöpfend ausdrückt. Jede willkürliche Veränderung der historischen Begebenheiten nach angeblich höheren künstlerischen Absichten führt nur auf unreife Hervorbringungen, in welchen man die Einseitigkeit des vorausgesetzten Standpunctes und die leere Einbildung, die, um ihn auszumalen, nothwendig an die Stelle des wirklichen Lebens treten muß, sogleich erkennt. Wir brauchen in unserer eigenen Literatur nicht weit nach solchen Beispielen zu suchen, denen, ungeachtet mancher Vortrefflichkeit und Äußerung großer Talente, immer ein allzu starker Anstrich von Unerfahrenheit, man möchte sagen Unmündigkeit, anhaftet, welcher die poetische Herrschaft über die Phantasie zerstört, zum Zeugnisse, daß praktische Weltkenntniß und der Geist wahrer Civilisation da noch nicht zur gehörigen Reife gekommen sind. Es ist ähnlich dem Verhältniß, wenn ein Alter, wie Euripides, um seine Halbphilosophie anzubringen, die Tradition der Heroensagen willkürlich abänderte. Shakspeare hat das wahre historische Drama in der Welt zuerst geschaffen, und ihm allein ist es bis jetzt vollkommen gelungen. Rec. würde gern die historischen Tragödien, besonders die aus der englischen Geschichte, durchgehen und den Auszügen des Verfassers, welche von den Haupthandlungen lebendige Bilder liefern, die nöthigen Bemerkungen über den Sinn der Compositionen und wichtigsten Charaktere hinzufügen, wenn er nicht schon allzu viel Raum weggenommen hätte.

Nur über die Ironie und das Komische will er noch bemerken, daß eine solche Anlage, welche das Wesentlichste ganz und vollständig in die Wirklichkeit versetzt, am meisten das Gegenbild desselben in der komischen Wirklichkeit hervorruft. Die besten Beispiele hievon sind die beiden Theile Heinrichs des Vierten und Heinrich der Fünfte. Weder die Absicht, den Charakter des Prinzen von Wales und seine Stellung in der Welt zu entwickeln, noch am Ende gar das Bedürfniß, die Bühne durch erheiternde Zwischenspiele zu füllen, kann hier die komischen Scenen erklären. Wir sehen ja hier an dem Könige, wie es mit den Herrlichkeiten der schwer errungenen Krone, an Heinrich Percy, wie es mit jugendlichem Muthe und Heldenruhm beschaffen ist; die lose Welt parodirt dies alles von selbst. So lange es noch Philosophen über die Ehre giebt, wie Fallstaff, hilft es noch nichts, die Ehre auch vom lichten Monde zu pflücken, wie Percy will. Man muß beides verstehen, wie Heinrich von Monmouth, und doch kann sich Rec. kaum denken, daß Fallstaff wirklich mit seiner Abstrafung hätte endigen sollen, und ist daher sehr geneigt einer Vermuthung des schon mehr erwähnten gründlichen Kenners des Shakspeare, welche dieser selbst ausführen wird, beizustimmen, wonach jenem liebenswürdigen Taugenichts ein viel edleres Ende zum vollen Gegensatz mit der Haupthandlung bestimmt gewesen war. Vom Schlusse Heinrichs des Fünften bemerkt auch der Verfasser ganz mit Recht, daß die komödienartige

Heirath mit Katharine von Frankreich eine ironische Beziehung auf die großen Thaten hat, wodurch sie und das Unglück Englands in ihrer Frucht, dem schwachen Heinrich dem Sechsten, errungen werden mußte. Auch daß sämmtliche Stücke aus der englischen Geschichte ein großes Ganzes ausmachen, ist richtig eingesehen. Daß in anderen Stücken dieser Classe das Komische nicht so hervortritt, wie in Heinrich dem Vierten und Fünften, würde sich bei mehr Muße genügend daraus erklären lassen, daß sie sich mehr auf die allgemeine Bedeutung wenden; welches auch die mehr in das Psychologische eingehende Charakteristik, die mächtiger werdende Betrachtung und mancher andere Umstand beweisen würde. Hier erhält auch das, worin die Haupthandlung ihr Gegenbild im gemeinen Leben finden würde, eine tiefere tragische Beziehung. Man könnte dies alles am besten an Richard dem Dritten aufzeigen, wo z. B. die Geschichte der Anna und Ähnliches die Stelle einnimmt, die sonst die komischen Scenen haben würden. Überhaupt kann man dieses Stück und selbst den Charakter Richards nur dann ganz verstehen, wenn man dieses Ungeheuer als die Frucht der vorhergegangenen Zerrüttungen ansieht, welches der Verfasser zwar auch zu meinen scheint, indem er viele Andeutungen und Beziehungen auf ihn im Heinrich dem Sechsten, und so auch viele Rückblicke auf dieses Stück findet; aber wir hätten dies gern erklärt gesehen. Der sonst beinahe zu empörend bösartige Charakter, und das Leben des Wü-

therichs erhalten als Schlußstein und Katastrophe jenes großen Ganzen eine allgemeine typische Bedeutung, wodurch alles gemildert und verständlicher wird. Dadurch werden auch die Selbstgespräche, worin Richard sich selbst mit Bewußtseyn ausspricht, und an deren Wahrscheinlichkeit der Verfasser zweifelt, großentheils gerechtfertigt; besonders rührt aber daher der fast allegorische Schluß, dessen glückliche Wahl unser Verfasser mit Recht bemerkt.

Die andere Art der Tragödien nun geht von dem allgemeinen Gedanken des menschlichen Looses aus, die eigentliche Handlung hat nur darin ihre Bedeutung, und erscheint deshalb an und für sich mehr als Privathandlung; dahingegen die historische die ganze Bedeutung an ihrer besonderen Stelle in sich enthält und als Weltbegebenheit dasteht. Man könnte dies auch so ausdrücken: die Handlung in dieser zweiten Art gelte als Beispiel für das allgemeine menschliche Geschick, wenn sich hier nicht aus der Sprache des gemeinen Lebens leicht ein Mißverständniß einschliche. Der Inhalt dieser Tragödien ist immer ein allgemein menschlicher, die Begebenheiten können einem jeden begegnen; auch die Charaktere stellen solche Mischungen von Eigenschaften dar, wie sie unter Menschen immer vorkommen müssen, wie das Außerordentliche im Guten oder im Bösen, in Kraft oder in Schwäche. Man könnte einwerfen, daß Macbeth ein außerordentlicher Frevler, Lear außerordent-

lich schwach sey, und mehr dergleichen. Aber bei genauerer Betrachtung wird sich leicht erweisen lassen, daß dieses Äußerste erst aus dem Menschlichen und insofern Gewohnten entsteht, und zwar durch eine Fügung von Umständen, die auch ganz in diesem Kreise liegen. Darin zeigt sich eben das wahre Schicksal, welches insofern seinem Wesen nach in alter und neuerer Kunst dasselbe ist. Daß die Handlungen meistens unter hohen Personen vorfallen, das macht sie nicht zu historischen; sondern zeigt uns eben nur, wie die Grundzüge der menschlichen Natur überall dieselben sind, und sich gerade in solchen Lagen, wo sie durch Würde und Umgebung am meisten in Harmonie erhalten werden sollten, am schroffesten zu verrathen pflegen. Wegen dieser ganzen Bestimmung sind diese Werke auch am meisten auf das Innere der menschlichen Gefühle und Gedanken gerichtet; denn nur durch solche Selbstbetrachtung können die einzelnen Regungen des Gemüths und ihre Äußerungen die Beziehung auf den allgemeinen Sinn erhalten, und so ist nicht blos Hamlet ein Gedankentrauerspiel, sondern diese alle sind es vorzugsweise. Bei der Beurtheilung dieser Stücke ist es daher am wenigsten gethan mit der Erzählung des Inhalts, und selbst mit der Beziehung einzelner Momente und Motive auf einander, oder mit der Erwägung der poetischen Gerechtigkeit. Was sie sollen, wird doch nicht begriffen, wenn man sich nicht vor allen Dingen auf den Standpunct stellt, von wo der Dichter hier die Welt ansieht oder vielmehr durch-

schaut. Rec. will nur weniges sagen, um auf diesen Standpunct hinzuleiten.

Was nun gleich den Hamlet betrifft, so kann Rec. fast ganz in die Schilderung seines Charakters mit einstimmen, die der Verfasser giebt, muß aber die allgemeinen Beziehungen desselben und die daraus entstehenden Erfolge anders fassen. Das beständige Nachdenken und Grübeln macht ihn thatlos, aber woher kommt dieses Denken, dieser Vorsatz, möchte man sagen, weiser zu seyn als Andere? Eben aus demselben Triebe, weshalb er auch gern im Handeln Held seyn und eine große That verüben möchte. Darum können wir nicht zugeben, die Lehre sey: „daß eine Überlegung, welche alle Beziehungen und möglichen Folgen einer That bis an die Grenzen der menschlichen Voraussicht erschöpfen will, die Thatkraft lähmt.“ Denn seine Betrachtungen gehen ja nicht sowohl auf die That und ihre Folgen, als auf sein eigenes Inneres; daß die That durchaus geschehen müsse, das erkennt er immer an, ja er scheint auch immer entschlossen sie auszuführen, und beständig rechtet er mit sich selbst und macht sich Vorwürfe, womit er freilich in seiner Weichlichkeit die ganze menschliche Natur anklagt, daß er vor seinem Grübeln nicht dazu kommen kann. Er verspottet unaufhörlich sich selbst, und sein angenommener Wahnsinn dient ihm kaum zur Hälfte als Mittel, seine Feinde zu hintergehen; weit mehr entsteht er aus dem innern Bedürfniß, sich selbst zu parodiren. Hier kann Rec. erklären, was er oben sagte, daß das

komische Princip sich zuweilen in die tragische Region zurückzieht. Man kann dies nicht besser verstehen lernen, als an Hamlets beständiger Selbstbespiegelung. Er braucht keinen parodirenden Narren, er hat ihn (wie denn freilich wohl jeder Mensch auch) selbst in sich und läßt ihm auch sein volles Recht. Doch wir müssen die Hauptsache berühren. Was im Hamlet wirkt, ist das was in allen Menschen die menschliche Stärke und Schwäche zugleich ausmacht, dem wir uns mit selbstgefälliger Nachsicht ergeben und woran wir in unserem zeitlichen Wirken untergehen. Man könnte sagen, es ist das Alltägliche im Menschen, ja es ist vom Dichter recht in diesem Sinne gefaßt, wenn nur darunter nicht blos die ganz äußere, gemeine Erscheinung unserer Handlungen verstanden wird. Der Werth des Handelns und seine wahre innere Bedeutung, so scheint es uns, liegt in dem Bewußtseyn, mit welchem wir handeln; der Mensch muß wissen, was er thut. Wer unbewußt das Rechte trifft oder in Unschuld höherer Weisung folgt, dem gehört seine That kaum zur Hälfte an, er ist ein Werkzeug fremder Mächte; nur wenn wir uns unseren Vorsatz als pflichtmäßig, als edel, als groß vorstellen, können wir uns für ihn begeistern und ihn ganz zu dem unsrigen machen. Selbst die höhere Mahnung, wie Hamlet sie durch den Geist erhält, kann nur den Werth der That für sich und in Beziehung auf unsere Verhältnisse feststellen; soll der Mensch sich nicht durch blinden Fanatismus treiben lassen, so muß er dennoch alles erst bei sich selbst und

durch sein eigenes Bewußtseyn zur Reife bringen. So ist auch Hamlet gesinnt, und besonders deshalb erscheint er uns als höchst gebildet, edel, mit einem Worte als ein sogenannter vorzüglicher Mensch in dem ganz gewöhnlichen Sinne. Wer nun seinen Vorsatz so betrachtet, der hält nothwendig sich selbst hoch, daß er ihn gefaßt hat oder dazu erkoren sey; er fühlt sich edel und vortrefflich, er fängt an mit sich selbst zu liebäugeln. Schon hier liegt in dem Gefühl des eigenen Werthes, sey es auch noch so wahrhaft, die davon untrennbare Schwäche. Nun aber zeigt die Betrachtung, zumal wenn der Augenblick, der den Entschluß fordert, heranrückt, eben so nothwendig auch die andere Seite, die alle menschlichen Dinge haben. Der Zweifel tritt ein, und nicht sowohl Zweifel an dem Werthe der Handlung selbst, als die geheime Furcht, durch die vielseitige Bedeutung, welche die That durch die Ausführung sogleich annimmt, den so zu sagen noch jungfräulichen moralischen Werth, den man sich vorgespiegelt, zu verlieren. Das ist moralische, innere Feigheit, nicht die äußere, gemeine, die man auch dem Hamlet nicht zuschreiben darf, wenn nicht alle höhere Theilnahme an ihm verschwinden soll. Eben die feine, sittliche Selbstliebe, welche vorher die Nothwendigkeit und den Werth der That ausmalte, muß nun dienen ihre schlimmen Seiten zu übertreiben; die Schwäche dagegen muß sich selbst einbilden Weisheit zu seyn; und dringt sich dazwischen immer wieder die Forderung der Ausführung auf, so muß sie zugleich sich selbst als

Afterweisheit schmähen und verspotten. Daher das Mißtrauen gegen und der beständige Spott über sich selbst, die Verachtung, welche der Mensch auf sich selbst wirft, und die doch nur dadurch möglich und zu ertragen ist, daß er in sich die menschliche Natur überhaupt verachtet. So ist denn die Zerrüttung, deren Bedingungen wir alle auf das deutlichste in uns wahrnehmen können, vollkommen. Die That wird geschehen, weil sie innerlich nothwendig ist, das bleibt gewiß; aber sie geschieht nun ohne Werth, zur unrechten Zeit, auf unrechte Weise, sie zerstört die Verbrecher, aber auch den Thäter, der nun, was er am wenigsten gedachte, blindes Werkzeug geworden ist, weil sich sein eigenes Leben im Zwiespalte schon verzehrt hatte, sie zerstört endlich alles mit, was sie erhalten sollte. Deshalb ist der gänzliche Untergang des Königshauses am Schlusse unvermeidlich, und jede Änderung hierin dem Sinne des Ganzen nachtheilig, und Fortinbras muß auftreten, recht um die öde Stelle zu bezeichnen, wo das Schicksal der Menschheit, wie Äschylos sagt, die Schrift menschlicher Thaten wie mit einem Schwamme hinweggewischt hat, aber uns auch zugleich den Anblick eines neuen, frischen, thatkräftigen Lebens zu geben. Das Stocken der Haupthandlung, das in den letzten Aufzügen Statt finden soll, darf nicht blos entschuldigt werden, sondern wir müssen darin das innere Zerfallen sehen, worin hier eben der rechte Fortschritt besteht. Noch wollen wir hinzufügen, daß man vielleicht nach dieser Erklärung über den Geist zweifelhaft

seyn könnte, da alles im Innern des Gemüths der Hauptperson vorzugehen scheint. Aber gerade dieses macht ihn ganz unentbehrlich. Er muß uns die beständig sich aufdringende Nothwendigkeit der That für sich vorhalten, sie ist durch ihn als etwas absolut Gegebenes gegenwärtig. Mitten im Grübeln werden wir immer zum Schrecken erinnert, daß der Mord des alten Königs das einzige bleibt was nicht wegzugrübeln ist, und je schwankender sonst alles wird, je mehr erinnern wir uns, wie wunderbar die Unthat für sich selbst zeugt. Unser Verfasser bemerkt auch mit Recht, daß Hamlets Zweifel, die ihm der Glaube an die Erscheinung widerlegen müßte, recht seine innerste Zerrüttung darthun.

Rec. versagt es sich ungern, den Hamlet in allen Hauptmomenten auf das rechte Verständniß zurückzuführen und auch auf manche andere Stücke in demselben Sinne näher einzugehen. Über den Lear will er nur zweierlei bemerken. Erstlich, wie deutlich auch dieser der aufgestellten Hauptbedeutung dieser Stücke entspricht. Auch hier sind es die überall gewöhnlichen Neigungen und Verhältnisse des Privatlebens, welche die Grundlage ausmachen. Thörichte Vorliebe für schmeichelnde, Härte gegen selbstständigere aber wahrhafte Kinder, auffahrendes Wesen des Hausvaters, das aus der Gewohnheit sich nachzusehen entsteht, und somit selbstverschuldetes häusliches Unglück; auf der anderen Seite die Bosheit der verzogenen Kinder, über die, nach bekannter Erfahrung, nichts geht, die aus der Behandlung von Seiten des Vaters

erklärt und gewissermaßen beschönigt werden könnte, die aber nun eben durch das Gefühl der einmal verletzten Heiligkeit des väterlichen Hauptes sich selbst bis zur höchsten Unnatur hinauftreibt. Lears Wahnsinn wird erklärt und gemildert dadurch, daß er schon vorher ein alter Thor war, wie ihm sein Narr mit Recht vorwerfen kann, aber wieder bis ins Innerste rührend, weil er aus der kindlichen Unnatur und aus dem unermeßlichen Jammer des verstoßenen, der Liebe doch stets bedürftigen Greises entsteht. Diese Fäden, aus einem sehr gewöhnlichen Zustande menschlicher Schwäche gezogen, ließen sich nun leicht führen bis zu dem Gewebe, in welchem wir das Bild der ganzen Nichtigkeit und Selbstzerstörung der menschlichen Natur erblicken. Das Zweite was Rec. bemerken wollte, ist dieses, daß die Bedeutung des Lear dennoch mehr in der besonderen Situation liegt, die als etwas Gegebenes immer den überwiegenden Charakter der äußeren Erscheinung an sich trägt. Nur als Wirkung einer solchen Situation ist auch der durchgeführte Wahnsinn zu ertragen; blos psychologisch ergründet, würde er abscheulich seyn. Und eben in dieser Beschaffenheit ist auch, ganz übereinstimmend mit dem was Rec. bei der Komödie des Shakspeare aufgestellt hat, das Bedürfniß äußerer Gegenbilder gegründet, um die Lage in ihrem allgemeinen Sinne zu halten. Deshalb nicht allein der Narr und dergleichen, sondern der volle Gegensatz in der Geschichte des Gloster und seiner Familie. Diese war nicht darum nöthig, weil, wie der Verfasser

sagt, ein barbarisches und gräuelvolles Zeitalter dargestellt werden sollte, sondern um zu zeigen, daß so etwas, wie gräßlich es auch in seiner höchsten Entwickelung seyn mag, doch seinen Bestandtheilen nach in der menschlichen Natur überall verborgen liegt.

Auch in Romeo und Julie ist der Charakter eines solchen Beispiels aus dem Privatleben nicht zu verkennen. Der Verfasser hat über dieses Stück in den Charakteristiken und Kritiken ausführlich und mit großer Einsicht gesprochen. Nur weniges will Rec., der hier überhaupt nicht die Absicht haben kann diese Werke von allen Seiten zu betrachten, hinzufügen, um seinen eigenen Standpunct zu bezeichnen. Die Zufälligkeit, mit welcher die Liebe der beiden jungen Leute so plötzlich entsteht, erregt auf der einen Seite freilich das Gefühl einer höheren Bestimmung beider für einander; zugleich erinnert sie uns aber auch, wie für uns Menschen das Höchste, und was das Schicksal unseres ganzes Lebens bestimmt, sich so ganz mit in dem Kreise des Gewöhnlichen erzeugt. Deshalb ist der Umstand unentbehrlich, daß Romeo noch kurz vorher die Rosalinde liebte, und nicht etwa mit jugendlichem Leichtsinn, sondern mit der schwermüthigen Zärtlichkeit, worüber ihn seine Freunde necken. Eben dahin wirkt das was wir vom Hauswesen der Capulets sehen, und von Juliens Erziehung aus den zweideutigen Reden und Handlungen der Amme erfahren. Indem alle diese Dinge uns die raschen Entschlüsse beider Liebenden erklären können, werden wir zu-

gleich inne, wie diese aus dem täglichen Leben natürlich erfolgenden Fügungen in ihrer Gesammtheit einer unausweichlichen Vorherbestimmung gleich gelten. Eben so bedeutend ist der ironische Schluß, der, wenn er weggelassen wird, die Hälfte des ganzen Sinnes mit hinwegnimmt. Die gegen einander mit schroffem Familienstolze wüthenden Parteien versöhnen sich, als wäre der ganze Streit nicht der Mühe werth gewesen, nun, da die Versöhnung kaum noch etwas werth ist, da von beiden Seiten das Schönste verloren ist, was der Zwiespalt irgend kosten konnte. Macbeth ist mehr hochtragisch und heroisch gehalten. Der Verfasser hat den Hauptgedanken schön und richtig ausgedrückt, insofern er die Charaktere Macbeths und seiner Gattin betrifft. Die Hexen möchten wir nicht so geradezu als Abgesandte der Hölle oder des bösen Princips annehmen, am wenigsten müßte man sich dies personificiren und ihm einen schlau angelegten Plan zur Berückung des Helden zuschreiben; Shakspeare würde nicht Shakspeare seyn, wenn er Licht und Schatten so schroff von einander schiede, so im gemeinen Sinne des Wortes allegorisch wäre. Sie sind hier in umgekehrter Beziehung dasselbe was der Geist im Hamlet: sie erhalten den Gedanken der That als einen unausweichlichen, die Seele ganz umklammernden, uns und dem Helden immer gegenwärtig. Die That ist nur nothwendig, weil er einmal von ihr weiß, sich einmal in ihren Gedanken vertieft hat, und die Hexen thun ja nichts weiter als daß sie ihm davon sagen. So

pflegt das bloße Bild einer Handlung, das aus unserer gegebenen Lage und den Zügen unserer Neigungen, auch der edelsten, wenn sie geordnet bleiben, sich zusammensetzt, unser ganzes Gemüth gefangen zu nehmen, und blos weil wir uns diesem Anschauen hingegeben haben, muß sie geschehen. Wer kann bezweifeln, daß in einem solchen Zauber die Macht wirkt, die überhaupt Böses und menschliches Verderben schafft? Denn Zwiespalt und innere Zerstörung ist die nothwendige Folge, wenn Neigungen, die an sich auf den Beruf des Lebens im Großen und Ganzen gehen, sich nun ganz auf den Besitz eines äußeren Gutes werfen. Und man glaube ja nicht, daß eine solche Zaubermacht sich nur in höchst seltenen und außerordentlichen Fällen äußere; vielmehr wirkt sie überall in unser Leben ein, wenngleich meistens uns unbewußt; nur sind wir gewohnter und geneigter, die Momente desselben nach der Kette von zeitlichen Beziehungen, in welche sie verwickelt sind, zu betrachten, als nach ihrer wesentlichen Natur für sich und nach ihrem absoluten Ursprunge. So haben wir auch hier eine allgemeine menschliche Grundlage. Müßten wir die Hexen betrachten als ganz persönliche oder auch blos allegorisch personificirte Wesen, die entweder zufällig, oder nach einem zweckmäßig ersonnenen Plane mit dem Helden zusammenträfen, so wäre der ganze Sinn des Stücks umgewandt, und in der einzelnen Handlung oder Begebenheit müßte dann die Hauptbedeutung liegen.

Wir können hier nicht auf äußere Vollständigkeit

gehen; daher wird es nicht auffallen, wenn wir mehrere Stücke, welche der Verfasser noch durchgeht, gar nicht erwähnen. Derselbe macht die Bemerkung, daß diese fünf, Romeo und Julie, Othello, Hamlet, Macbeth und Lear, welche zu der von uns zuletzt erklärten Classe gehören, verdientermaßen die berühmtesten unter Shakspeare's Werken seyn. Es ist nicht zu leugnen, daß sie besonders in neueren Zeiten vorzüglich die Menschen angezogen und ihnen vielfache Beschäftigung gegeben haben. Einmal kommt dieses daher, daß sie am meisten dem nachdenkenden und selbstbewußten Geiste der Neueren entsprechen, und in diesem Sinne recht zu den prophetischen Werken des Dichters gehören; dann aber entsteht der Zauber, den sie auf die Gemüther ausüben, auch eben daraus, daß sie unsere gewohntesten Zustände und Stimmungen als allgemein menschliche ergreifen, und so beständig unser eigenes Interesse in das der vorgestellten Handlung verflechten. Eine historische Begebenheit können wir schon mit freierer Ruhe betrachten, weil wir meinen, sie komme nur Einmal so vor, und ihre Beziehungen gehen mehr auf das menschliche Geschlecht, wie es nach außen ein Ganzes bildet, nicht gerade, wie seine Grundzüge sich in jedem einzelnen Bewußtseyn wiederholen. Die Unruhe, welche uns beständig in unser eigenes Inneres treibt, hat jenen Stücken ihren furchtbaren Reiz für die Menge gegeben, und zwar mit deswegen, weil darin noch nicht die reine, der Kunst würdige Betrachtung aufkommt, ohne welche sie nie ganz

verstanden werden können. Rec. wagt hinzuzusetzen, daß eben diese Ursachen auch so viele zur Untersuchung über die Bedeutung einiger dieser Stücke angetrieben und zugleich an der ganz erschöpfenden Einsicht in dieselben gehindert haben. Man hat immer weit mehr die besonderen Beziehungen, als die tiefste Grundlage erwogen, weil eine geheime Scheu abhalten mochte, in unserem eigenen Inneren, ja in unserem gewohnten Zustande die Bestandtheile, aus deren Vereinigung so grausenhafte Erscheinungen sich erzeugen, wieder zu erkennen. Auch der Verfasser verhehlt seine Vorliebe für diese Stücke nicht, und behandelt die historischen dagegen mit einer gewissen Kälte, indem er sagt, daß einige darunter eine große tragische Vollkommenheit haben und alle durch eigenthümliche Vorzüge glänzen. Es ist gewiß schwer zu finden, wie und weshalb dieses oder jenes der Shakspearischen Hauptwerke vorzuziehen oder nachzusetzen sey, und darauf will und kann sich Rec. fast nie einlassen. Indessen hat er schon bekannt, daß ihm in den zuletzt besprochenen ein gewisses persönliches Interesse des Dichters, womit er selbst die Hauptsache angesehen zu haben scheint, unverkennbar ist, und er setzt hinzu, daß ihm die historischen, und besonders auch einige aus der englischen Geschichte, den höchsten möglichen Charakter künstlerischer Reife und Vollkommenheit an sich zu tragen scheinen. — Rec. muß hier den Shakspeare verlassen; man wird einsehen, was seine Absicht bei diesen Bemerkungen war, nämlich allein den Standpunct aufzuzeigen, den man beim Stu-

dium der Werke dieses einzig großen Dichters halten muß, und zu erklären, warum ihm die sonst schätzbaren Auszüge des Verfassers, wenn es dessen Absicht war, wie er sie selbst ankündigt, zu einer tieferen Einsicht in die Kunst des Dichters zu führen, nicht genügen können. Über die Kritik der angeblich untergeschobenen Stücke, welche der Verfasser selbst, seinem Zwecke gemäß, nur beiläufig mitnimmt; gründlicher zu sprechen, muß man demjenigen überlassen, der davon ein eigenes gelehrtes Studium gemacht hat.

Die dreizehnte Vorlesung beginnt mit einer kurzen Beschreibung der alten englischen Schaubühne und Bemerkungen darüber, welche wieder sehr zweckmäßig auf eine einfachere und dem poetischen Hauptzwecke angemessenere Behandlung der äußeren Kunstmittel hinweisen, und deshalb heut zu Tage nicht genug beherzigt werden können. Es folgt eine Übersicht der Vorgänger und Zeitgenossen Shakspeare's, hinreichend für den Zweck, und dann die fernere Geschichte des englischen Drama. Von Marlow wird mit Recht bemerkt, daß sein Talent ursprünglicher und seine Richtung echter war, als die der meisten anderen. Er ging von lebendiger, volksmäßiger Ansicht der Dinge aus, und hätte deshalb vielleicht noch mehr Erwägung verdient, als der Verfasser ihm widmet. Ben Jonson ist richtig charakterisirt; vielleicht wäre es aber doch nicht unfruchtbar gewesen, auf seine Compositionen näher einzugehen. Decker, als Shakspeare's Freund und Ben Jonson's Gegner, hätte wohl eine

nähere Erwähnung verdient. Die Schilderung von Beaumont und Fletcher, wo es wieder viel Gelegenheit zur Aufdeckung von Abwegen und Mißgriffen gab, ist in jeder Hinsicht vortrefflich und kann diejenigen enttäuschen, welche etwa glauben, alles was von außen Ähnlichkeit mit Shakspeare hat, sey auch seinem Geiste verwandt, und verdiene gleich ihm unter uns bekannt gemacht und genossen zu werden. Das englische Lustspiel, wie es von Karl dem Zweiten bis ins achtzehnte Jahrhundert war, wird kurz zusammengefaßt; unter den spätern Tragikern aber Addison hervorgehoben, und die steife Kälte seines Cato gehörig gewürdigt. Freilich findet sich in diesem ganzen Bezirke nicht viel Erfreuliches, indessen wäre es doch vielleicht gut gewesen, mancher Neueren, die auf das deutsche Theater eingewirkt haben, zu erwähnen.

Die Übersicht des spanischen Theaters, welche die vierzehnte Vorlesung enthält, ist kürzer ausgefallen, als sich erwarten ließ. Ausführlicher wird nur vom Calderon gesprochen, und doch auch von diesem ohne Genauigkeit. Gleich anfänglich ist der Verfasser über Cervantes doch zu leicht hinweggegangen. Seine Numancia hätte eine genauere Untersuchung verdient, besonders in Rücksicht ihrer höchst regelmäßigen Composition und der vielleicht nicht so ganz unbewußten Annäherung an die Alten. Auch Lope de Vega erhält eine zu flüchtige Erwähnung. Ein Dichter, der zu seiner Zeit das Theater so ganz beherrschte und den ent=

schiedensten Einfluß auf den Geschmack der Nation hatte, auch in der That Calderon's Vorgänger war, mußte nothwendig zu bedeutend seyn, um mit wenigen Seiten abgefertigt zu werden. Endlich folgt die Schilderung Calderon's, aber sie hält sich, wie man wohl sagen kann, so gänzlich an der Außenseite, daß man völlig unbefriedigt wieder davongeschickt wird. Wie lehrreich hätte hier der Verfasser seyn können, der den Dichter mit entschiedener Vorliebe studirt zu haben scheint, und ihn sogar zu übersetzen angefangen hat! Und wie sehr nöthig wäre es gewesen, daß er eine einigermaßen verständige Einsicht in die durch ihn selbst verbreitete Bekanntschaft mit diesem Dichter gebracht hätte, über den die Deutschen, wie so häufig, schon in ein gedankenloses Schwärmen gerathen sind! Über die Stelle, welche Calderon in dem Ganzen der Kunst einnimmt, ist hier eigentlich gar nichts gesagt, und der Verfasser hat sich theils mit allgemeinen Andeutungen des poetischen Nationalcharakters der Spanier, theils mit rhetorischen Lobpreisungen des Dichters begnügt. Was jenen Nationalcharakter betrifft, so ist es gut und löblich, daß man eine edle und wackere europäische Nation gegen die einseitigen und lächerlichen Vorurtheile, die sich bei uns über sie verbreitet haben, vertheidige; wenn man aber darauf die Kenntniß eines so wichtigen Zweiges ihrer Literatur gründen will, so muß man durchaus gründlicher zu Werke gehen. Noch weit mehr gilt dies von den bilder- und blumenreichen Reden, womit der Dichter selbst erhoben wird,

und aus welchen wir nichts weiter lernen, als daß Religion, Liebe und Ehre die Hauptgegenstände seiner Poesie sind, und daß diese mit einem unermeßlichen Reichthum von Bildern und Ausschmückungen prangt, in welchen sich die Erscheinungen der wirklichen Werke durch Farbe, Glanz und Duft bis zum Wunderbaren oder vielmehr Zauberhaften verklären. Hier hat sich der Verfasser recht von dem Schimmer des äußeren Schmuckes hinreißen lassen und ihn geradezu als die Hauptsache hingestellt; hier hat er recht dem hergebrachten Vorurtheil von der Kühnheit und der alles übertreffenden Gewalt der morgenländischen und südlichen Phantasie gehuldigt. Über den Standpunct, von welchem Calderon den Sinn des menschlichen Lebens faßt, über die Art seiner Weltbetrachtung, über seine Erfindungen, über seine Charakteristik, endlich über Composition und Ausführung seiner Stücke auch nicht ein Wort!

Wenn der Rec. sich hier so weit einlassen wollte wie beim Shakspeare, so müßte er es durch das ganze Werk des Verfassers thun, wozu er sich jetzt nicht entschließen kann. Er will also nur einige Vorurtheile berühren, die an den flüchtigen Äußerungen des Verfassers neue Nahrung finden könnten, und dabei den Calderon zugleich als ein Beispiel von dieser ganzen Art der südlichen Poesie annehmen. Zuvörderst hat diese Poesie darin viel mit der antiken gemein, daß sie sich immer an einen bestimmten äußeren Stoff anschließt, und in der besonderen Thatsache als solcher, in dem wirklichen Erfolge, das

Abbild allgemeiner Gesetze sieht. Daher fällt hier aller Unterschied des Historischen und Erfundenen weg, der, wie beim Shakspeare gezeigt worden ist, darauf beruht, daß sich mit einer Begebenheit oder Handlung sogleich ihre Beziehungen auf das Wesentliche in ihr verbinden, und sie daher schon in ihrer Entstehung aus den tiefsten Gründen der menschlichen Natur hergeleitet, oder in ihren thätigen Elementen wieder in sie aufgelöst wird. Wo aber alles so ganz in der Handlung enthalten seyn soll, da ist eine Mythologie unentbehrlich: denn es verhält sich in dieser Rücksicht hier eben so wie bei der griechischen Weltansicht, daß die einzelne Handlung zugleich typisch seyn, den allgemeinen Charakter vollständig in sich ausprägen muß. Und doch ist es wieder ein ganz anderes Verhältniß als bei den Griechen. Daß hier, wie in den alten Heroen, in dem Einzelnen sich das Göttliche ausdrücke, das verbietet schon die christliche Religion, und eben so sehr der ganze dadurch entstandene Geist der neueren Völker, welcher überall auf die Spaltungen und Gegensätze im menschlichen Wesen gerichtet ist, und ihre Beziehungen auf einander verfolgt, um sie zu verknüpfen oder von einander zu sondern. Aus diesem Grunde wird die Mythologie, die sich in der spanischen Poesie erzeugt, eine abstracte, eine Mythologie allgemeiner Begriffe, der Ehre, der Liebe u. s. w. Es ist ein feststehendes, bis in das Einzelne ausgebildetes und auf einen ganzen Vorrath besonderer Fälle schon im voraus bearbeitetes System über diese Begriffe, welches

schlechthin vorausgesetzt wird, unbedingten Glauben fordert, und sich in allen wesentlichen Handlungen und Begebenheiten vollständig abspiegelt. An diese Voraussetzungen knüpft sich eine ganze Masse von Folgerungen an, welche über das ganze Wesen dieser Poesie, und besonders über den Calderon ein hinreichendes Licht geben könnten. Da wir hier ein feststehendes System von Begriffen haben, woran nicht gerüttelt werden darf, wenn der Weltansicht nicht ihr Boden schwinden soll, so fällt schon alle jene grübelnde Untersuchung der innersten Tiefen der menschlichen Natur weg, die bei Shakspeare so wichtig ist. Die ganze Poesie der südlichen Völker hält sich daher in der Welt des äußeren Lebens und Wirkens; denn nur diese läßt sich auf jene allgemeinen Begriffe zurückführen; ein tiefes Eindringen in das Innerste finden wir nirgend. Eben deshalb übt aber der Verstand seine Thätigkeit mit desto größerer Künstlichkeit und Gewandtheit an den Verwickelungen und Collisionen jener Begriffe unter sich, und an ihrer Ausführung durch die mannichfaltigen, bald förderlichen bald störenden Gestaltungen des wirklichen Lebens. Diese künstlichen Berechnungen finden wir keinesweges allein im Lustspiel, sondern auch in der Tragödie, nur daß sie sich dort mehr auf die Absichten und Charaktere einzelner Personen, hier mehr auf die zufälligen Verwirrungen der Begebenheiten oder die Anlage höherer Fügungen beziehen. Von dieser Seite ist also diese Poesie größtentheils ein Werk des künstlich berechnenden Verstandes, und keinesweges einer

so schrankenlosen, alle Grenzen des Stoffes überfliegenden Phantasie, wie man gewöhnlich annimmt. Sie erhält sogar dadurch etwas Nüchternes und Trocknes, was, nach dem klarsten Gefühle des Rec., und, wie er hofft, eines jeden, der tiefer in diesen Dingen zu schauen fähig ist, auch aller orientalischen Poesie, nicht blos der mohamedanischen, sondern selbst der wegen ihrer kühnen Phantasien so gepriesenen indischen anhaftet. Es kehren immer dieselben Grundlagen und Verwickelungen von Begriffen wieder, und hat man einmal den Schlüssel des allgemeinen Systems, so weiß man sich sogleich darein zu finden, wie eine jede angenommene Lage der Dinge zu verstehen und in die Grundbegriffe aufzulösen ist. Man kann also hier wohl am wenigsten jenes Bild vom Chaos der romantischen Poesie anwenden, welches immer nach neuen Geburten ringe; denn nichts ist so ein für allemal abgemacht, als diese Weltordnung der Liebe, Ehre und Religion. Dieses geht soweit, daß, wenn wir auf die davon abhängige, nothwendig auch ziemlich gleichförmige Ausführung sehen, sogar der Anschein conventioneller Annahmen entsteht, und es wird auch wirklich etwas Conventionelles daraus, wo nicht ein großes Gemüth, wie Calderon's, das innere Leben, aus welchem diese Begriffe sich entwickeln, immer gegenwärtig zu erhalten weiß. Die Masse der spanischen Dichter wird dies bestätigen.

Woher kommt nun aber die höchste bunte und schmuckreiche Ausführung, welche zu dem Vorurtheile von der

überwiegenden Phantasie die Veranlassung gegeben hat? Aus dem nothwendigen Gegensatze der besonderen wirklichen Erscheinung gegen die abstracten Begriffe. Wo eine und dieselbe Grundlage solcher Begriffe sich in jedem erscheinenden Stoffe abspiegeln und wiederholen soll, da muß der Stoff auf das mannigfaltigste geschmückt und durch Bildlichkeit und allgemeine Deutung verklärt werden, weil er sonst den Ausdruck der Begriffe nicht erreicht, sondern entweder ein blos gemeiner Stoff aus dem Kreise des gemeinen Lebens bleibt, oder in seiner Beziehung auf jenes Allgemeine zu einem bloßen logischen Beispiele wird, eine Sache, die der Poesie am allermeisten zuwider ist. Er muß also durchaus und in seiner ganzen Erscheinung als bedeutend aufgefaßt werden, und durch die mannigfaltigsten und freiesten Zusammenstellungen, und durch die reichsten Ausschmückungen, wodurch er sich von der gemeinen Natur ablöst, sich zu dieser Bedeutsamkeit erheben. Mit einem Worte, er wird durchaus allegorisch, was man hier selbst in dem gewöhnlichen Sinne nehmen kann, ohne des Rec. Theorie vom Symbol und der Allegorie zuzugeben, deren Einmischung er hier absichtlich vermeiden wollte, um sich ganz an das gegebene Beispiel zu halten. Hier zeigt sich nun allerdings ein höchst lebendiges Wirken der Phantasie, ohne welches die Erscheinung so nicht gesteigert werden kann, daß wir sie in dem Lichte der Begriffe spielen und diese in ihren Figuren abbilden sähen. Die erscheinenden Dinge müssen gleichsam transparent

werden, damit die Begriffe überall hindurchscheinen können, und daher die allgemeine Verklärung, in deren Glanze die ganze wirkliche Welt zu schwimmen scheint. Aber es ist doch nicht diejenige Phantasie, welche die Ideen selbst aus ihrem Innersten heraus zu gestalten weiß, sondern sie muß immer erst durch die Mittelregion der Abstraction hindurchgehen. Auch fixiren sich deshalb leicht die Bedeutungen der wirklichen Erscheinungen für die Begriffe, und sobald dieses geschehen ist, wird das ganze Verfahren zur Manier. Wir können nicht leugnen, daß wir davon schon im Calderon etwas wahrnehmen. Sein Kreis von Bildern und Gestaltungen der erscheinenden Welt ist nicht allzuweit umfassend; die Anordnung derselben wird oft einer Mosaik ähnlich, welche dieselben Stoffe und Farben nur immer wieder zu andern Zusammensetzungen verbindet, und nur seine große Freiheit in dieser Zusammenfügung und die Herrschaft über den Stoff der Natur, welche diese verkündet, erhebt ihn wieder zur künstlerischen Universalität. Im Allgemeinen aber ließe sich durch genauere Forschung wohl zeigen, wie aus jenem conventionellen und diesem manierirten Bestandtheil sich sehr bald eine zwar baroke, aber doch trockne spanische Praktik bilden, und wie das französische Drama selbst durch sein anfängliches Anschließen an das spanische auf seinen eigenthümlichen Mechanismus herabsinken konnte. Aus der Nachahmung des Shakspeare dagegen kann wohl Rohheit oder Affectation philosophischer Tiefe, aber nie Mechanismus entstehen.

Indessen ist hiermit noch keineswegs die Bedeutung dieser Poesie vollständig ausgesprochen, sondern nur ihre besondere Gestaltung. Es fragt sich immer noch, wie weit sie in das Wesen des menschlichen Lebens, den eigentlichen Inhalt des Drama, überhaupt eindringe, und wie rein sie sich daran halte, ob sie sich nicht durch ihr vorausgesetzten Begriffe und durch den Reiz der äußeren Pracht zu einem leeren Spiele verlocken lasse. Und hier können wir allerdings dem Calderon einen hohen Werth zugestehen. Dem Rec. sind zwar nicht alle seine Werke bekannt, doch scheint er ihm meistens die Hauptsache, worauf es hier ankommt, vor Augen zu haben, und fast nur in den Lustspielen öfters in ein trocknes Spiel mit Verwickelungen des äußern Lebens zu gerathen. Um einige der bekannten Beispiele zu nennen, so gehen das Leben ein Traum, der wunderthätige Magus, die Andacht zum Kreuze von einer wesentlichen Weltansicht aus und stellen uns die Nichtigkeit, in welche das wirkliche Leben durch seine Widersprüche sich auflöset, in ihrem inneren Grunde, und also eben damit auch die Gegenwart und Offenbarung des göttlichen Lebens vor Augen. In dem ersten der genannten Stücke ist es wahrhaft tief gedacht, wie das wirkliche Leben und der Traum einander so ganz gleich gelten, wie jenes nur dadurch einen Werth und eine Bedeutung erhält, daß es selbst für Traum genommen wird, und wie sich dagegen die ganze tiefe Weisheit und sorgenvolle Vorsicht des alten Königs in etwas ganz Träumerisches auflöst.

Dieselben Grundverhältnisse ließen sich in den andern Stücken nachweisen, wenn wir nicht hier das Einzelne übergehen müßten. Dennoch tritt eine Eigenthümlichkeit ein, welche wir als folgenreich zu bemerken haben. Die Nothwendigkeit nämlich, die aus der oben bezeichneten Beschaffenheit dieser ganzen Poesie herrührt, sich immer an einzelne gegebene Begriffe anzuschließen, macht auch, daß Calderon das Allgemeinste immer in der begrenzten Beziehung auf solche fassen und darstellen muß. So ist es bald der Begriff des Rechts und der Tugend, bald die Nichtigkeit und frevelhafte Anmaßung in der menschlichen Weisheit, bald der Widerspruch zwischen dem Heil, das uns die Religion bringt, und der tiefen Verderbniß und Bestimmung zum Bösen, an welche sie sich mit ihren Gaben wendet, bald irgend ein anderes abgesondertes Thema, woran seine Poesie den eigentlichen Sinn des Drama entwickelt. Deshalb muß er immer ein abstractes System zum Grunde legen, ohne dessen Annahme und Voraussetzung es gar nicht möglich wäre, das volle menschliche Leben in einer so begrenzten Richtung zu verfolgen. Wenn Shakspeare die ganze Sphäre nach allen Richtungen frei durchläuft, so hält sich Calderon immer an einem einzelnen Durchschnitte derselben, der gleichwohl auch den Umfang, nur immer in einer Ebne, umfaßt. Am vollständigsten kann man eine solche systematische Grundlage im Magus erkennen, wo der Dichter sogar mit Scholastik beginnt. Diese Beschaffenheit macht es nun auch dem weniger poetischen

Sinne leicht, sich eine bestimmte Lehre als Resultat aus einem solchen Werke zu ziehen, und ohne Zweifel ist dies ein Grund, weshalb Calderon gegenwärtig bei uns Deutschen so viel Anhänger findet. Um das tiefere Dramatische ist es diesen gewöhnlich nicht zu thun, sondern sie erfreuen sich der Moral, auf die sie hier auch dieses leicht zurückführen können.

Hiebei scheint es nöthig noch eine Bemerkung über die religiösen Stoffe und Beziehungen des Calderon zu machen. Viele haben zu unserer Zeit darin seinen ganzen künstlerischen Werth und Standpunct suchen wollen, und ihre Begeisterung für den Dichter durch den Wunsch, sich auch durch ihn einen religiösen Schwung zu geben, mit Bewußtseyn und fast absichtlich gesteigert. Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, was wohl das Herumgreifen nach allem, was der Religion ähnlich sieht in den verschiedenen Geistesgebieten, zu unserer Zeit andeute. Wir wollen hier nur erinnern, daß die zur Religion gehörigen Motive und Verhältnisse, von dem Standpuncte der Poesie aus betrachtet, immer nur zum Stoffe gehören, dessen Wahl durch die Stellung des Dichters in der wirklichen Welt, besonders durch Nationalität und Zeitgeist bestimmt wird, so gut wie die Ehre, die Liebe, das Ritterwesen u. dgl. Man muß also ja nicht glauben, daß seine poetische Bedeutung dadurch bestimmt ist; vielmehr ist das was hierüber entscheidet, in der Kunst immer noch ein allgemeines Princip, nämlich die künstlerische Weltansicht. Freilich haben jene Stoffe

hierauf großen Einfluß, indem die besondere Gestaltung dieser Ansicht daraus entsteht; aber das eigentlich für die Kunst entscheidende Innere davon muß doch eben immer das Poetische seyn. Es thut daher sowohl dem Sinne für die Kunst als dem für die Religion Eintrag, wenn man ein Werk der Poesie als ein dogmatisches oder liturgisches benutzen will. Aus der Andacht zum Kreuze, als Kunstwerk betrachtet, würde z. B. etwas ziemlich Schales werden, wenn man sich daraus nur die Lehre ziehen wollte, daß Gott sich auch des größten Sünders wunderbar erbarme; ja, es könnte sogar für die Religion gefährlich werden, wenn man die Fabel des Stücks noch buchstäblicher auslegte, wie der Held durch eine recht deutliche Fügung bis auf das Äußerste menschlicher Laster getrieben, dabei immer durch die Wunderkraft heiliger Symbole erhalten und endlich durch ein Wunder verklärt wird. Daher auch einige, die mehr Moral in der Religion suchen, dieses Stück eben so sehr verabscheuen, wie andere, aus Sehnsucht nach dem Mystischen, welches sie in die physische Wunderkraft setzen, es vergöttern. Über die höhere Einheit der Kunst und Religion wäre hier zu weitläufig zu sprechen; es wird sich darüber viel ergeben, wenn man dem, was oben vom Drama im Allgemeinen gesagt worden ist, weiter nachdenken will. Ob aber die Religion als Stoff und besonderes Motiv in die dramatische Poesie eintreten soll, das hängt besonders davon ab, inwieweit sie in die Gestalt des äußeren wirklichen Lebens mit eingegangen ist.

Wo sie sich in das innerste Gefühl zurückzieht, da wird man es für unheilig halten, sie mit der gesammten äußeren Erscheinung des Lebens durch Darstellung zu verflechten; hat doch Luthers Erscheinung auf unsern Theatern bei den Meisten großen Anstoß erregt. Wo sie dagegen bis ganz in das äußere Leben vortritt, da kann sie auch natürlich auf dem Theater einheimisch werden, und wiederum nimmt sie auf demselben die ganze äußere Gestalt der Wirklichkeit an, fällt dadurch der Kunst anheim und löst sich von ihrem ursprünglichen Boden ab. Selbst die eigentlich geistlichen Schauspiele nehmen nothwendig diesen Weg. So wie aber die Religion sich auf die Weise in das Gebiet der Kunst begibt, so muß sie auch unter die besonderen Begriffe treten, welche nur für das wirkliche Leben als bestimmend aufgestellt werden, wie Liebe, Ehre und ähnliche. Ihre Darstellung wird daher allegorisch und das um so mehr, je weiter sie von den Einzelnheiten des wirklichen Lebens, weiter nämlich als jene anderen, die täglichen Lebensverhältnisse bestimmenden Begriffe absteht. Denn die äußere Darstellung eines für sich durch Reflexion abgesonderten und frei stehenden Begriffs kann nicht anders als allegorisch seyn. In diesem Sinne muß Rec. auch die Andacht zum Kreuze, ihrer künstlerischen Hauptbedeutung nach, ein allegorisches Werk nennen, und kann keineswegs den überwiegend mystischen Charakter darin finden, welchen viele diesem Stücke zuschreiben. Die meisten ahnen freilich überhaupt erst dann, daß es im menschlichen Gemüthe etwas My=

stisches giebt, wenn das Mystische anfängt sich in die Elemente und Beziehungen aufzulösen, in deren voller Zusammenwirkung es allein besteht, und wenn es sich dadurch eben in Allegorie verwandelt. Wo alles so in äußere Erscheinung und begrenztes Verhältniß übergegangen ist, wie im Calderon, wo das Bedeutende und das Bedeutete sich so bestimmt von einander sondern, da überwiegt offenbar die Allegorie. Das Mystische ist in der Kunst mannigfach, und oft so darin enthalten, daß nur das tiefste poetische Verständniß sich dessen bewußt wird, und wenn man es so nimmt, so ist mehr Mystik in Shakspeare als im Calderon, obwohl jener den Meisten viel weltlicher als dieser scheinen wird. Vielleicht wird hier nicht alles ganz verständlich geworden seyn, doch will Rec. sich begnügen, wenn er nur zum weiteren Nachdenken über diesen Gegenstand angeregt hat, den er an einem andern Orte weiter auszuführen gedenkt. Hier wünschte er nur die verwirrenden Vorurtheile und Mißverständnisse über das spanische Drama einigermaßen wankend zu machen. Er mußte dies um so mehr versuchen, als Herr von Schlegel diese leicht noch bestärken könnte, indem er mit Enthusiasmus von dem religiösen Schwunge des Calderon spricht, ohne doch das Wesentliche seiner Poesie gehörig zu erwägen. Es ist völlig dasselbe, als wie man vor zwanzig, dreißig Jahren am Shakspeare nichts weiter zu rühmen wußte, als die Menschenkenntniß, die feine Psychologie, und dergleichen Gaben, die zuverlässig von selbst kommen,

wenn nur erst der Geist der Poesie und der dramatischen Begeisterung und Ironie gegenwärtig ist. Und eben so ist es auch völlig einerlei, ob man, wie vor einiger Zeit, häusliche Moral und Lebensweisheit aus dem Drama zu schöpfen sucht, oder, wie jetzt, Religion und Glauben, den man sich durch eine mißverstandene Mystik, welche die allegorische Hülle für den Kern nimmt, einzuzwängen sucht. Wie endlich jene Hausmoral, welche das bürgerliche Schauspiel eine Zeit lang uns vorspielte, gerade dazu dient, den wahren moralischen Grund im Menschen zu untergraben, so möchte es auch wohl mit dieser Art von Religiosität nicht viel anders herauskommen; die daraus entstandenen Nachahmungen bürgen schon dafür.

Doch wir sind schon fast von selbst vom Calderon abgekommen und wollen nur noch hinzufügen, daß wir dem deutschen Vaterlande zu der Bekanntschaft mit diesem Dichter und den Bearbeitungen desselben, wovon dem Herrn von Schlegel das erste Verdienst gehört, Glück wünschen. Die angefangene treffliche Übersetzung von Gries ist in aller Händen. Das darin überall sichtbare geistreiche Verständniß, die Gewandtheit und Kunst in dem Gebrauche der Sprache und die edle Treue verdienen diesem Werke einen Platz unter den ersten dieser Art, die wir besitzen. Möge die Theilnahme des Publicums hier einmal nicht vorübergehende Liebhaberei seyn, sondern den Übersetzer zur weiteren Verfolgung seiner Bahn fortwährend ermuntern. Auch der erste Versuch des Herrn von der Malsburg verdient alle Auf-

munterung. Dieser geistreiche Übersetzer wird gewiß durch ein fortgesetztes Studium der spanischen Sprache bestimmter unterscheiden lernen, was blos nationaler Sprachgebrauch, und also nicht wiederzugeben, und was wirklich poetischer Ausdruck ist, der auch in unserer Sprache den entsprechenden fordert. Er hat sich bis jetzt noch bei schwierigen Wendungen zu viel Freiheiten zugegeben, und im Ganzen ist er wieder nicht frei und mannigfaltig genug, sondern zu gleichförmig im Ausdrucke. Doch läßt sein Verständniß des Dichters und der schöne Enthusiasmus, den er besonders in der Vorrede zeigt, bei dem Talent, das die Übersetzung selbst bekundet, viel Gutes von ihm erwarten. — Merkwürdig ist es, daß die Äußerungen des Herrn von Schlegel über Calderon in Spanien schon einen Streit veranlaßt haben. Ein dort lebender Deutscher hat sie den Spaniern in ihrer Sprache bekannt gemacht, um sie dadurch zu erinnern, was sie an ihrem großen Dichter besitzen. Dagegen hat sich ein Spanier aufgelehnt, und von der plattesten, modernsten Ansicht aus seinen großen Landsmann nebst dessen fremden Verehrern angegriffen, so daß der Deutsche genöthigt worden jenen gegen sein eigenes Volk zu vertheidigen.

Das deutsche Theater wird in der letzten Vorlesung fast nur anhangsweise mitgenommen, und doch hätte der Verfasser hier gerade recht praktisch wirken können, noch dazu in einem Fache, worin wir jetzt so sehr eine Feststellung des öffentlichen Urtheils bedür-

fen. Die ältesten deutschen Dramatiker sind fast nur genannt, und erst von Lessing an wird der Verfasser etwas ausführlicher. Wie er nun auf das Volksmäßige und darum Echte und Fruchtbare in jenen alten gar keine Rücksicht nimmt, so hat er auch Lessing mit unbegreiflicher Kälte nach einer bloßen Voraussetzung allgemeiner Regeln gemessen. Man kann fast alles zugestehen, was der Verfasser zum Nachtheile der Lessingschen Stücke sagt, und doch dem Nationalen darin eine liebevollere Behandlung wünschen. Wer wollte der Minna von Barnhelm, der Emilia Galotti einen hohen poetischen Werth leihen? Dennoch ist etwas darin, was uns immer anziehen und fesseln wird. Es ist die Wahrheit und Treue, die unbefangene Lust an der Sache, noch nicht verkümmert durch jene vornehme Halbphilosophie, welche die Deutschen seitdem um die Hälfte ihrer Lebenskraft betrogen hat. Selbst die einzelnen Vorzüge jener Werke, die wir uns jetzt so sehr zurückzuwünschen Ursache haben, die reine und edle Sprache, die Gewandtheit des Dialogs und mehr dergleichen, erwähnt der Verfasser kaum. Am meisten müssen wir uns wundern, daß er Nathan den Weisen den übrigen Stücken so weit vorzieht; Rec. findet ihn ganz undramatisch; der Zweck der Belehrung über einen allgemeinen Satz, und noch dazu einen Satz der gemeinen Aufklärung, läßt die Poesie nicht aufkommen, die sonst in der Anlage der Handlung liegen mag. Von Seiten jener Gemüthlichkeit und Liebe zur Sache hätten auch manche Dichter

der ersten Göthischen Periode eine Anerkennung verdient, und es wäre wohl gut gewesen, diese Seite einmal herauszuheben zu einer Zeit, wo die roheste Unnatur auf dem Theater einheimisch wird. Durch Anforderungen an die Erfüllung irgend einer theoretischen Ansicht werden wir nichts bessern; soll unsere Bühne noch gerettet werden, so müssen wir zu allererst wieder dahin weisen, wo noch Wahrheit und lebendiges unverkünsteltes Gefühl lebte.

Es ist sehr zu bedauern, daß der Verfasser nach seiner eigenen Erklärung, sich nicht auf die Beurtheilung gleichzeitiger Schriftsteller, von Göthe an gerechnet, einlassen wollte. In einem Werke, woraus wir das Wesen der dramatischen Kunst lernen sollen, muß es uns wehe thun, wenn er uns sagt, das aus Göthe's Faust, wie wenig er auch theatralisch sey, sich unendlich viel Belehrung schöpfen lasse, und uns doch diese vorenthält. Er scheint den vertrauten Umgang, in dem er mit Göthe und Schiller gelebt, als einen Grund für sein Verfahren anzuführen. Der Rec., obwohl er eine so stolze Entschuldigung nicht vorzubringen hat, will es abwarten, ob er sonst etwa zu ausführlicheren Äußerungen über die dramatischen Werke dieser großen Dichter veranlaßt wird, und hier nur mit wenigen kurzen Andeutungen, die vielleicht aus dem ganzen Sinne dieser Recension ihr Licht bekommen, des Verfassers Urtheile begleiten. Auch hier sind von diesem nur die äußeren Verhältnisse von Göthe's Werken aufgefaßt worden. Es

ließe sich viel über die Composition des Götz von Berlichingen sagen, und viel daraus für die Kunst lernen. Das Werk hat eine große dramatische Kraft, und diese fast ganz erhalten, ungeachtet des Schadens, den ihr die allgemein belehrende Beziehung, die dem historischen Stoffe gegeben ist, hätte thun können. Ohne diese wäre jedoch die sentimentale Episode von Weißlingen und Marie vielleicht nicht so unverhältnißmäßig hervorgetreten. Über Clavigo und Stella können wir dem Verfasser im Allgemeinen beistimmen. Warum mag er aber der Geschwister hier nicht erwähnt haben, eines kleinen Stückes, dessen Charakter jetzt wohl von den Meisten mit der Kotzebuischen Manier verwechselt werden dürfte, und das eben recht lehrreich hätte werden können, wenn die feine und doch so scharfe Grenze gezeigt worden wäre? Bei der Iphigenia sollte man nicht das Vorurtheil unterstützen, daß ihr Charakter so ganz griechisch sey, wenngleich der Verfasser sie nur einen Nachhall der griechischen Tragödie nennt. Ihr eigenthümliches und ohne Zweifel höchst preiswürdiges Verdienst findet Rec. in dem, was gerade recht modern ist, in den inneren Beziehungen der Gemüther zu einander, und der sich von selbst blos durch diese Charakterverhältnisse einstellenden Auflösung. Dieses Element gehört ursprünglich dem Roman, in dessen Geiste sich bisher unser Drama vorzugsweise gestaltete, und besonders nach des Rec. Meinung das Göthische. Den Tasso hält derselbe nächst dem Götz für das am meisten dramatische dieser Werke, die

gemeine Ansicht möge auch noch so verschieden darüber urtheilen, und eben deshalb auch für theatralisch; denn, wie schon gesagt, den Unterschied zwischen dem Dramatischen und Theatralischen, den der Verfasser geltend machen will, kann er nicht anerkennen. Der Gegensatz zwischen Hof- und Dichterleben, den der Verfasser hier als das Thema ansieht, reicht freilich nicht hin. Der tragische Grund dieses Stückes liegt wohl darin, daß eben die Eigenthümlichkeit, die zarte Organisation, welche das große Dichtertalent des Tasso ausmacht, ihn zugleich im Leben in die kleinlichste Empfindlichkeit und Haltungslosigkeit stürzt, und daß sich in seinen äußeren Verhältnissen am Hofe beides durch einander entwickeln, aber auch wieder aufreiben, und so seinen Geist zum Opfer seiner eigenen Schönheit machen muß. Wäre nicht bei der Ausführung auch hier dem Princip des Romans ein gewisses Übergewicht verstattet, wäre die Handlung nicht so ganz innerlich und träte nur etwas mehr in äußere Gestaltung, würde uns endlich bei dem schmerzlich bitteren Untergang Tasso's die Unsterblichkeit seines Dichterruhms mehr vor Augen gehalten, so würde dieses Werk auch auf dem Theater lebhafter wirken, als es pflegt. Im Egmont wird die historische Kraft, mit welcher das Stück beginnt und zuerst angelegt zu seyn scheint, durch die sonst so liebliche Episode von Klärchen und den allegorisch idealisirenden Schluß nicht erhöht. Die kleineren Stücke bezeichnet der Verfasser sehr richtig, und Rec. gesteht, daß er in diesen oft am meisten

das Wesen dieses unbegreiflichen, urkräftigen Genius erkennt. Überhaupt wird man leicht bemerken, daß hier nur von der dramatischen Bestimmung dieser Werke die Rede ist, und wenn dafür manches zu wünschen wäre, vieles auf Rechnung der Zeit und der historischen Entwickelung dieses seltenen Geistes kommt, deren allgemeine Bedeutung eine tiefere Betrachtung für sich erfordert. Am meisten ist dies zu beachten beim Faust. Unser Verfasser hat gewiß Recht, wenn er sagt, dieses Werk bleibe ein Bruchstück, und es liege in seiner Natur es zu bleiben. Aber er hat sich sonst wieder ganz in den Gegenstand verloren und diesen für den poetischen Sinn genommen. Rec. kann nicht leugnen, daß ihm die zwei allgemeinsten Bestandtheile, nämlich der Geisteszustand des Faust, der ihn durch geistige Unstillbarkeit zur Zauberei und dem Teufelsbunde treibt, und die besondere Handlung, das Verhältniß zu Gretchen, nebst allem was daraus erfolgt, fast zu sehr auseinanderzufallen scheinen. Daher will das Ganze weder dramatische Rundung noch einen tragischen Schluß annehmen. Wollte man glauben, daß Faust auch ohne Bekehrung zu retten sey, was man aus dem Prologe ziehen könnte, so würde das Werk unfehlbar aus der tragischen und überhaupt mystischen Bedeutung in eine ganz andere Stufe der Weltbetrachtung sinken. Geht er aber verloren, so scheint es daß seine besonderen Verschuldungen an Gretchen und Valentin hiebei mehr den Ausschlag geben, als die Teufelsbannerei, von welcher wir dann nur sehen,

wohin sie im zeitlichen Leben führen kann. Wie manches ließe sich an diese Betrachtung anknüpfen? Warum konnte z. B. Göthe den Kasperle nicht gebrauchen? Warum erscheint Wagner nur als Episode? Warum ist Faust, besonders anfänglich, bei Gretchen ein so ganz anderer Mensch als sonst? Doch wir erinnern uns unseres Vorsatzes. Hoffentlich wird man den Rec. nicht mißverstehen, wenn er noch sagt, daß er seine Bewunderung dieses fast unerhörten Werkes nur unterdrückt, weil sie nicht hieher gehört, indem er es hier für sein einziges Geschäft halten muß, alles auf den wahren Grund der dramatischen Kunst zurückzuführen, und daß er sehr wohl einzusehen glaubt, wie jene Beschaffenheit des Gedichts, die es nicht ganz dramatisch werden läßt, von einem anderen Standpuncte aus zu erklären und zu rechtfertigen seyn werde.

Über Schiller ist Rec. mit dem Verfasser in vielen Puncten einig: denn wiewohl man auch hier wenig über die dramatische Bedeutung erfährt, so geht es doch bei diesem Dichter noch am ersten an, sich blos an die besonderen Beziehungen seiner Stücke zu halten, weil er wirklich selbst nie sich davon losmachen konnte, persönliche Stimmungen oder Einsichten dadurch ausdrücken zu wollen. Niemand verkennt wohl in den Werken seiner ersten Periode, den Räubern, Kabale und Liebe und Fiesko die Bitterkeit, mit welcher er gegen gewisse bestehende Verhältnisse bald einen allgemein-menschlichen, bald einen republicanischen Freiheitssinn durchsetzt. Der

Schluß eines jeden dieser Stücke wird unerfreulich, ja beleidigend durch den Unmuth, mit welchem der Dichter sich und andere absichtlich kränkt. Daß Don Karlos ganz didaktisch seyn will, sagt auch unser Verfasser mit Recht; wir sehen aber auch hierin noch die alte Stimmung, er verletzt in seinen Lieblingspersonen mit einer unverkennbaren Leidenschaft sich selbst. In den späteren Werken hat sich dieses persönliche Streben nur auf etwas anderes gewandt, nämlich von dem Stoffe der Handlung auf die Form und Theorie des Drama. Im Wallenstein wollte er offenbar die nun in Schwung gekommene Idee des sogenannten Schicksals durchführen. Das Streben nach historischer Gründlichkeit, dessen unser Verfasser bei diesem Stück erwähnt, geht mehr auf die Nebenumstände als auf die Hauptsache, welche, wie selbst der Charakter des Helden, bekanntermaßen gar nicht historisch treu gefaßt ist. Das Übel besteht hier eben darin, daß der historische Stoff dem Dichter eigentlich nicht genügte, daß er immer noch etwas Idealisches dabei haben wollte, was ihm selbst der nach seinen Absichten modificirte Hauptcharakter und der allgemeine Gedanke des Schicksals nicht vollständig leisten konnte, weshalb er noch der dem Ganzen sehr ungleichartigen und manches Unschickliche mit sich führenden Liebesgeschichte bedurfte. Wie anders, wenn er statt des fingirten Schicksals seiner wenigstens halb fingirten Lieblingspersonen das wahre Schicksal Deutschlands und der Welt im dreißigjährigen Kriege vor Augen gehabt hätte! Indessen

steht Rec. nicht an, den Wallenstein dennoch allen übrigen Schillerschen Tragödien vorzuziehen, und zwar weil er, neben jenen willkürlich vorgesetzten Absichten, sich am meisten in der natürlichen modernen Stimmung hält. Es erfolgt nämlich auch hier eigentlich alles aus der mehr romanartigen Entwickelung der Charaktere aneinander, welche zwar macht, daß die äußere Handlung in dem großen Umfange der drei Theile sehr zusammenschwindet, aber uns doch immer etwas Unbewußtes, Wahres giebt, und der sentenzreichen Manier des Dichters sehr günstig ist. — Da hier einmal vom Historischen die Rede war, so wollen wir gleich auf Schillers letztes Stück, den Tell kommen, dessen hohes Lob bei unserem Verfasser Rec., wie er aufrichtig gestehen muß, nicht begreift. Die Absicht des Dichters war hier offenbar auf das Historische gerichtet, wozu ihm Shakspeare, wie zu dem Schicksal im Wallenstein die Bekanntschaft mit den Alten, den Anlaß geben mochte. Der Anfang des Tell hat auch einen raschen Fortschritt, und man fühlt sich mit Zufriedenheit im historischen Elemente. Aber nun kommt wieder die Sehnsucht nach dem Idealen in den Beiwerken und der Liebesgeschichte, und was noch weit schlimmer ist, eine alles verwirrende skeptische Ansicht der Thaten des Helden, die zuletzt durch den ganz willkürlich herbeigeführten Contrast mit dem Johannes Parricida durchgeschnitten werden soll. Dadurch schwindet der dramatische Sinn gänzlich, und das Stück wird, nach des Rec. Meinung, zu einem der

schwächsten. Shakspeare hätte wahrscheinlich eine so fabelhafte, volksmäßig idealische Geschichte niemals zum Hauptgegenstande eines historischen Stückes gemacht, und sie höchstens mit in den Verlauf eines größeren historischen Zusammenhangs aufgenommen, eben wie die der Jungfrau von Orleans. Aber gerade diese ungünstige Beschaffenheit war es, wodurch Schiller gereizt wurde. Seine Jungfrau von Orleans rührt eben aus dieser Neigung zu einem ganz undramatischen und unpraktischen Idealisiren der Geschichte. Seine Absicht war hier das sogenannte Romantische, wie es ihm in den unbestimmten Bildern, welche die neu aufgewachte Neigung dazu skizzirt hatte, dunkel vorschweben möchte. Dieses Stück schwebt daher selbst großentheils in der Luft, besonders schadet ihm die ganz willkürliche Annahme des Wunders, die ohne Zweifel niemand durch die Kraft der Darstellung überzeugt. Aber eben dieses Spiel mit dem halb Wahren und halb Unwahren reizt die Menge, weshalb das Stück viel Glück machte, und doch muß es sich leider heut zu Tage auch durch den bis zum Unsinn ausgeputzten Krönungszug in der allgemeinen Gunst erhalten. Über dieses unter den Schillerschen Stücken hat unser Verfasser am gründlichsten gesprochen. Die Maria Stuart möchten wir dem Wallenstein am nächsten stellen, ungeachtet des Unschicklichen in manchen Zügen, welches der Verfasser mit Recht tadelt, und wozu man freilich noch manches hinzurechnen könnte. Der Dichter ist hier wieder mehr auf sei-

nen alten Standpunct zurückgekommen, und malt denn auch wieder seine Contraste in grelleren Farben. Die Parteilichkeit für die Maria, welche sich sogar noch durch die damals erwachte spielende Neigung für die Formen des Katholicismus verstärken muß, zeigt sich am deutlichsten in dem die Elisabeth mit Bitterkeit strafenden Schlusse, den unser Verfasser mit Recht anmerkt. Wir finden darin eine Wiederkehr des alten Unmuths, so wie auch am Ende des Wallenstein, wo Octavio auch so unselig verlassen und verstoßen stehen bleibt. Solche gerechte Gewaltstreiche zeigen, daß Schiller nie recht den Schluß finden konnte, weil er den rechten dramatischen Gesichtspunct nie rein auffaßte. Er muß daher immer auf einen Contrast überspringen, wie auch im Tell. Bei der Braut von Messina hatten ihn die verschiedenen theoretischen Absichten so bedrängt, daß er sie alle auf Einmal anwenden wollte, antikes Schicksal und romantische Freiheit, Heidenthum und Katholicismus, rohe Kraft und Idealität. Jetzt ist wohl niemand mehr im Zweifel über das Resultat, welches auch unser Verfasser richtig bezeichnet.

Schiller gehört, wie Göthe, zu den Männern, auf welche die deutsche Nation stolz ist, ja die ihr heilig seyn müssen. Die Bemerkungen, welche der Zweck dieser Blätter hier unentbehrlich machte, werden ohne Zweifel der allgemeinen Verehrung nicht im geringsten anstößig oder hinderlich seyn. Der Gang der deutschen Bildung in dem letzten halben Jahrhundert ist so eigen-

thümlich, daß er nach allen Seiten erwogen werden muß, wenn der Werth eines einzelnen Moments darin festgestellt werden soll. Anders ist es, wo von der Einsicht in eine besondere Gattung der Kunst nach ihrem Wesen für sich die Rede ist, und der Verfasser hat sich ja auch nur wegen seiner persönlichen Bekanntschaft nicht tiefer in die Beurtheilung dieser Dichter eingelassen. Aber auffallen muß es uns, daß er von Tieck gänzlich schweigt, ihn nicht einmal dem Namen nach erwähnt. Sollte dies etwa aus der noch engeren Freundschaft zu erklären seyn, in welcher er mit diesem Dichter gelebt hat? Oder wäre Tieck mit versteckt unter den ausgezeichneten Talenten, welche nach S. 425 sich in das romantische Schauspiel geworfen, aber es meistens in einer Breite genommen haben, die nur dem Roman erlaubt ist, unbekümmert um die Zusammendrängung, welche die dramatische Form durchaus erheischt? So kurz ließe sich denn doch wohl das Urtheil über ihn nicht abmachen, zumal wenn man, wie der Verfasser am Ende seines Werkes, den Deutschen zeigen will, von wo eine neue Belebung ihrer Bühne wieder ausgehen müsse. Jener Ausspruch könnte auch wohl nur die Genoveva treffen; denn Zerbino und Octavianus machen überhaupt keine eigentlich dramatischen Ansprüche. Bei einem Werke aber wie Genoveva, von der Tiefe, dem inneren Leben, der echten volksmäßigen Begeisterung, und selbst dem Einfluß auf unsere Literatur, sollte man denn doch wenigstens nach den Gründen suchen, warum es sich nicht

ganz dramatisch gestalten wollte, und man würde dies nicht ohne Frucht für die Belehrung, die man hier zu suchen verbunden war, unternommen haben. Wenn es die Sache des Rec. seyn könnte, noch weiter über den Stoff hinauszugehen, den er beim Verfasser vorfand, als er bisher hat thun müssen, so würde er ihm gründlich vorhalten können, daß jener Tadel alle andere Dramen Tiecks, als den Blaubart, den gestiefelten Kater, und selbst die verkehrte Welt gar nicht trifft. Diesen Stücken, besonders den beiden ersten, fehlt nichts um dramatisch zu seyn, und es kann nur dem traurigen Geiste, der jetzt die deutschen Schaubühnen beherrscht, zuzuschreiben seyn, daß sie nicht wirklich aufgeführt werden. Um der vornehmen Oberflächlichkeit der Kenner zu genügen, müßten sie nicht volksmäßig original, sondern entweder Nachahmungen ausländischer Manier, oder Versuche nach einer einseitigen und an sich leblosen Theorie des Romantischen seyn; der Menge dagegen würden sie gefallen, wenn sie nur Opernunsinn enthielten, und dann würde keine äußere scheinbare Schwierigkeit die Directionen abschrecken.

Die Periode des bürgerlichen und rührenden Schauspiels schildert unser Verfasser, wie sie es verdient. Das neue Unheil, das seitdem über uns eingebrochen ist, konnte er freilich nicht voraussehen. Es ist leider dahin gekommen, daß man, auch ohne allen Anspruch auf einen höheren, moralischen oder künstlerischen Standpunct, die baare Aufdeckung dessen, was in der menschlichen

Natur zugleich verabscheuenswürdig und gemein ist, für tragisch genommen hat. Das arme, von den Deutschen so lange gemißhandelte Schicksal hat sich endlich bequemen müssen sich in den unwiderstehlichen Trieb zum Verbrechen zu verwandeln, der die verwilderte Phantasie des für das Hochgericht reifen Menschen hinreißt, und wovon wir so manches Beispiel in Criminalacten lesen; und dazu muß es gar noch einer seltsamen Art von Moral dienen, nach welcher Verbrechen durch Verbrechen gebüßt werden. Was hierin anziehen kann, das ist nur die allerroheste Art des Interessanten, welche auch die Menge nach den Richtplätzen lockt. Auch Liebe aus gemeiner Eitelkeit und ihre natürlichen Kränkungen müssen aus demselben Grunde tragische Motive werden. Dazu kommen Charaktere, die keine sind, und Verse, die keine sind, Compositionen, wo der Zufall dem Schicksal wacker in die Hände arbeitet, und eine schülerhafte, oft sogar grammatisch unrichtige Sprache. Wie sehr der Zustand unserer Schaubühnen das Aufkeimen des Guten in dieser Kunst hindert, hat unser Verfasser ebenfalls mit Recht bemerkt. Seitdem die Theater an den meisten Orten Staatsanstalten geworden sind und durch Officianten, nach Art anderer nützlicher Institute, besorgt werden, können wir kaum noch auf die einzige wahrscheinliche Rettung der Kunst durch geniale Privatunternehmungen hoffen. Elende französische Albernheiten nebst sinn- und sittenlosen Tänzen beherrschen eigentlich unsere Bühnen, das Edlere wird mehr und mehr verdrängt. Unter unseren

Schauspielern sind noch wenige, welche einige von den Haupteigenschaften haben, die der Künstler haben muß; das, was ihn macht, hat fast keiner. Aber es ist nicht ihre Schuld. Wo es keine lebendige dramatische Poesie giebt, wo es kein Publicum giebt, das dafür als für eine Nationalangelegenheit begeistert wäre und sich auch nur einigermaßen einen Tact für das Rechte gebildet hätte, woher sollen da die Schauspieler ihre Begeisterung nehmen? Bei solchen Umständen ist es zu fürchten, daß die Afterweisheit der Zeit Vorwand genug finden möchte, ihre Lust am zerstörenden Verbessern auch hieher zu wenden, und das Theater als etwas ganz Entbehrliches, ja wohl gar als etwas der reinen Bürgertugend und der Frömmigkeit der Besseren Nachtheiliges zu schildern.

Unser Verfasser weist mit Recht auf die deutsche Geschichte, als das Feld, auf welchem die wahren Lorbern für unsere Dichter noch zu brechen sind. Aber ach, an den Gegenständen liegt es nicht, sondern an unserem ganzen Thun und Treiben! Könnten wir nur der eitlen Vielwisserei entsagen und uns mit voller Begeisterung einem für groß und edel erkannten Streben weihen! Eine Stelle kann der Mensch doch nur in der Welt ausfüllen. Wie mancher hätte vielleicht der ganzen deutschen Poesie einen neuen Schwung und dadurch der ganzen Nation ein frisches Leben gegeben, wenn er nicht für besser gehalten hätte, in hundert Fächern ein vornehmer Dilettant als in einem ein volksmäßiger Meister

zu seyn! Bei uns hat man gewonnen, wenn man Ansehen genug hat, über diesen und jenen Gegenstand seinen gewichtigen Ausspruch zu geben und eine unmögliche Universalität ahnen zu lassen. Daher ist unsere Theilnahme überall getheilt und ohne wahre Hingebung; und so werden wir bald auf der Bahn einer allseitigen Bildung der Barbarei frisch entgegenwandeln. Darum müssen wir überall auf das Volksmäßige und echt Eigenthümliche verweisen, das nicht einmal verstanden werden kann ohne treue Hingebung und weise Beschränkung. Und weil die Wahrheit überall an und für sich dieselbe ist, so müssen wir auch in den mannigfaltigsten Gestaltungen der Kunst alles zur einfachsten Einsicht zu erheben suchen, wozu der Rec. hier einen geringen Beitrag zu geben versucht hat.

Willkommen sey uns darum auch der Verfasser des beurtheilten Werkes auf deutschem Boden! Von früh an hat er mit ruhmwürdigem Bestreben das Echte und Wahre gegen die verwirrenden Einflüsse einer verbildeten Zeit durchzusetzen gesucht. Genug, um seinen Namen unvergeßlich zu machen, verdankt die deutsche Nation schon jetzt seinen glänzenden, durch wahre Gelehrsamkeit unterstützten Talenten, und vielleicht hat sie noch mehr, da er sich aufs neue ihr angeschlossen hat, von ihm zu hoffen. Vielleicht erhält sie von ihm sogar das längst versprochene große Geschenk eines echten epischen Gedichts, wovon sein Anfang des Tristan eine so gerechte als hohe

Erwartung erregt hatte. Doch wir dürfen nicht wagen uns zum Dolmetscher allgemeiner Wünsche aufzuwerfen, und können nur überhaupt dem Vaterlande Glück wünschen, das einen solchen Geist wieder ganz zu eigen gewonnen hat.

X.

Über die älteste Ansicht der Griechen von der Gestalt der Welt.

Der Gegenstand, welchen die Überschrift dieses Aufsatzes ankündigt, ist bei der vielfachen Bearbeitung der alten Geographie und Mythologie in den neuesten Zeiten so oft vorgekommen und scheint so bis in das Kleinste untersucht zu seyn, daß ich sehr fürchten müßte durch eine abermalige Behandlung desselben meine verehrten Hrn. Zuhörer zu ermüden, wenn es meine Absicht wäre ihn hier vollständig auszuführen. Ich will aber auch nur gewisse Seiten desselben herausheben, theils um manche verbreitete Ansichten darüber nach meiner Meinung zu verbessern, theils um an einem Beispiele zu zeigen, wie schwierig das Verständniß von alten Volksmeinungen ist, die auf ganz anderen Gründen beruhen, als unsere gegenwärtigen Überzeugungen über ähnliche Gegenstände. Wer sich aber nicht in eine solche ganz fremde Art zu sehen und sich das Gesehene auszubilden hineindenken

kann, der wird auch nie den richtigen Sinn für Mythologie *) und selbst nicht einmal für die Geschichte, zumal die innere Geschichte des menschlichen Geschlechts erlangen. Denn was nach unserer Denkungsart an den Thatsachen wahr ist, das ist es nicht immer auch nach dem Sinne der Völker, bei welchen sie geschehen sind, und wir erhalten selbst diese Thatsachen nie rein, sondern die Kunde davon ist immer schon durch die Gemüther vergangener Geschlechter hindurchgegangen. Hiedurch geschieht es, daß bei sehr entfernten historischen Gegenständen, und vollends bei mythologischen, die heutigen Ansichten oft in ein ganz grundloses Schwanken gerathen. So wollen einige nicht blos die Mythologie, sondern selbst die älteste Geschichte für bloße poetische Allegorie gehalten wissen. So wird derselbe Herakles, dessen Nachkommen den Peloponnes eroberten, zu einem blos ersonnenen Ideal männlicher Kraft, die Geschichte des Moses zu einem spät erfundenen Epos, die beiden ersten Könige Roms zu einem allegorischen Contraste. Auf der anderen Seite werden die Erfahrungskenntnisse und Ansichten der ältesten Menschen nach dem Maßstabe unseres eigenen trockenen Verstandes gemessen, welchen wir, freilich stolz genug, jenen nur in einem sehr geringen Maße zuschreiben können, und dieser Fehler verleitet uns, ihnen

*) Polybius züchtigt den Eratosthenes für ein solches unpoetisches und unhistorisches Wesen, und an seiner Genauigkeit ärgert sich selbst Strabo.

allenthalben ganz bestimmte und begrenzte Vorstellungen, welche dann wohl überraschend dürftig ausfallen müssen, unterzulegen, wo ihrer Sinnesart nach nur von unbestimmten Phantasien die Rede seyn kann. Denn bei den Ansichten der ältesten Völker von dem Ganzen der Welt und ihrem Zusammenhange lag ja nicht sowohl zum Grunde das Bestreben, die ausgemittelten und festgestellten Erfahrungen über einzelne Gegenstände unter Begriffe zu ordnen, als vielmehr ein Drang die Bedürfnisse ihrer Phantasie und deren kosmologische und religiöse Ideen in der Welt und im Leben zu verwirklichen. Man kann ihnen daher wohl kein größeres Unrecht thun, als wenn man alle ihre Unwissenheit in Verhältniß gegen unsere Kenntnisse blos auf ihre sogenannte liebenswürdige Einfalt schiebt, die eine wahre Albernheit gewesen seyn müßte, wenn sie sich bei ihren wunderlichen Vorstellungen vom Weltgebäude nichts anderes gedacht hätten, als was die dürren Worte, ohne Phantasie aufgefaßt, besagen.

Ich gestehe, daß ich diesen Fehler in einem hohen Grade einem sonst um diesen Theil der Alterthumskunde höchst verdienten Mann, dem würdigen Voß zuschreiben muß. Wie er im Christenthum den Protestantismus übertreibt, so will er auch im Alterthum gegen alles protestiren, was nicht ganz bestimmte Vorstellungen zuläßt. Die homerische und hesiodeische Weltansicht vergleicht er mit dem glatten Mährchen von einem Schneidergesellen, der bis dahin gewandert sey, wo die Welt mit Brettern

vernagelt ist, und sich am aufgehenden Mond die Finger verbrannt habe. Und bei der Ausführung jener Gegenstände, auf die er einen vorzüglichen Fleiß gewandt hat, im Einzelnen, bestimmt er alles so genau, daß nur Zahl und Maß fehlt, wodurch er oft gezwungen wird den in den Urkunden aus wesentlichen Gründen fehlenden Zusammenhang vermittelst eigener, wenn gleich unbewußter Fictionen zu ergänzen. Die Genauigkeit ist eine Tugend, wo sie Stoff vor sich hat; wo aber dieser unbestimmt ist, da wird sie selbst wieder ungenau. Sey auch Hermann in seinem unwilligen Ausdrucke zu hart, so müssen wir ihm doch in der Sache Recht geben, wenn er in seiner Epistel an Ilgen vor den homerischen Hymnen, nachdem er dem Verfasser der mythologischen Briefe mehrere Fehler der Kritik vorgeworfen, hinzufügt: sed haec ablegemus ad Homericos illos et Hesiodeos terrarum orbes, ad amussim in tabula descriptos et angusto cinctos amne Oceani. Mihi quidem non tam mirum videtur, ab uno talia excogitari, quam miserandum, a multis credi.

Es ist gewiß zu Homers Zeiten keinem Menschen eingefallen zu bedenken, was nun wohl unter der Erde, wo sie zu Ende sey, gefunden werde, und es giebt auch weder bei ihm noch beim Hesiodos irgend eine Stelle, wodurch sich Vossens Behauptung, die Erde sey für eine auf der dicken Dunstluft schwebende Scheibe gehalten worden, beweisen ließe. So etwas zu erfinden, dazu gehört schon eine philosophirende Reflexion, welche sich

erst bei Lyrikern und Philosophen findet. Man muß aber den Geist der ersten philosophischen Bestrebungen, der sich oft mit ganz mechanischen Erklärungen begnügte und sehr früh in die Lyrik, beim Euripides aber erst in das Drama überging, nie mit dem mythologischen verwechseln, der von einer ganz anderen Richtung herkommt. Homer und Hesiodos unterschieden eigentlich die Erde gar nicht von dem, was unter oder über ihr seyn möchte. Darum ist sie selbst oberhalb der Sitz der Götter, θεῶν ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί, wie Hesiodos in der Theogonie sie nennt, und inwendig ist sie die Unterwelt, das Reich des Aïdes. Den Tod und besonders die Verwesung in der Erde bildeten sie sich zu diesem Reiche aus. Darum stehen Aïs und Persephone in so genauem Verhältniß mit Demeter, der Göttin der fruchtbaren Erde. Wenn es heißt ὑπὸ γῆς, so ist das unter der Oberfläche der Erde, und gleich da lassen manchmal die Dichter schon nicht blos die Unterwelt, sondern sogar den Tartaros anfangen. Es ist also nirgend eine bestimmte Vorstellung von einer Scheibe, und konnte auch gar nicht seyn, denn das unbestimmte Dunkel unter der Oberfläche der Erde hätte damit aufgehört. Nur so viel bemerkten sie wirklich, oben war es hell, unten dunkel, oben war Leben, unten Tod; alles Übrige bildete sich die Phantasie nicht aus Erfahrungen und Vermuthungen, sondern aus den Ideen des Lebens und des Todes überhaupt.

Solche Ideen nun bestimmten auch selbst ihre An-

sicht dessen, was sie wirklich oberhalb der Erde wahrnahmen. Es ist bekannt, daß sie statt der Weltgegenden nur zwei Richtungen auf der Erde unterschieden, πρὸς ζόφον und πρὸς ἠῶ τ' ἠέλιόν τε. Daraus macht Voß eine Nord- und eine Südhälfte, und um diese unter sich gleich zu machen, scheut er sich nicht dem Homer die Kenntniß des Stromes Phasis, der nirgend bei demselben vorkommt, und selbst die spätere Meinung, dessen Einströmung in das Meer sey den Säulen des Herakles gegenüber, anzudichten. Ein Gegner in den Heidelberger Jahrbüchern behauptete dagegen, dem Homer habe der tägliche Sonnenlauf die Erde in eine Ost- und Westhälfte getheilt, wofür aber auch nicht einmal ein Scheinbeweis in Worten beizubringen ist. Keines von beiden ist, genau genommen, richtig; sondern aus allem ergiebt sich, daß man nur zwei unbestimmte Richtungen annahm, wovon die eine dem Tage und dem Leben, die andere der Nacht und dem Tode, der Vergangenheit u. s. w. gehörte. Der Morgen fällt darin mit dem Tage, der Abend mit der Nacht zusammen. Voß selbst beweist in den mythologischen Briefen, daß Ἠώς eigentlich die Göttin des ganzen Tages war; dennoch bedeutet sie eben wegen dieser Vermischung vorzüglich den Morgen; ἕσπερος dagegen, eigentlich der Abend, wird sehr häufig für Nacht gebraucht, ja der Gott der Unterwelt beim Sophokles im Oed. tyran. ἕσπερος θεὸς genannt. Boreas und Zephyros wehen Il. IX, 5. beide aus Thrakien her, welches dem

Homer, den wir uns doch in Jonien denken müssen, gar nicht gegen Westen, sondern gerade im Norden lag. Ja Aristoteles sagt Polit. IV, 3 fgd. ausdrücklich, einige hielten die Aristokratie und die Verfassung, die er πολιτεία nennt, nur für Abweichungen, jene der Oligarchie, diese der Demokratie, ὥςπερ ἐν τοῖς πνεύμασι, τὸν μὲν ζέφυρον τοῦ βορέου, τοῦ δὲ νότου τὸν εὖρον. Daher kommen denn auch die höchst schwankenden Erwähnungen eines Teiches, aus welchem Helios jeden Morgen emporfahre, und wobei ursprünglich ganz gewiß nicht an das kaspische Meer gedacht war. Es war vielmehr zuerst ein ganz mythisches Bild, welches man bei späterem Forschen freilich an wirkliche Gegenstände anzuknüpfen suchte. Nicht anders ging es mit der Quelle der Sonne, welche Herodot. IV, 181. bei den Ammoniern, Plin. HN. V, 5. in Cyrenaica findet. Äschylos dagegen scheint sie zu den Äthiopen zu setzen, indem Prometheus der Io, indem er ihre künftigen Wanderungen vorherverkündigt, im Prom. dieses Dichters V. 807 sagt: τηλουρὸν δὲ γῆν | ἥξεις, κελαινὸν φῦλον, οἳ πρὸς ἡλίου | ναίουσι πηγαῖς, ἔνθα ποταμὸς Αἰθίοψ. Er meint aber damit nichts weiter als, ganz mythisch gedacht, die Sonnenseite der Welt, und daß man keinen bekannten Gegenstand darunter zu suchen habe, zeigt am besten die Vergleichung des Gegentheils beim Sophokles, der in einem Fragment bei Brunk, S. 696, den Ort bezeichnet, wohin Boreas die geraubte Oreithyia gebracht: ὑπέρ τε πόν-

τον πάντ' ἐπ' ἔσχατα χθονὸς | νυκτός τε πηγὰς, οὐρανοῦ τ' ἀναπτυχὰς, | Φοίβου παλαιὸν κῆπον, d. i. zu den Hyperboreern. Nur durch diese Unbestimmtheit wird auch einigermaßen die Theorie der Alten von der Weissagung durch den Flug der Vögel erklärbar. Den Römern sowohl als den Griechen war alles erfreulich, was von der Tagseite kam, und diese nannten die Griechen rechts *), wobei ursprünglich dasselbe Schwanken statt fand. Denn wie der angebliche Plutarch de placit. Philos. II, 10. sagt, machte nicht blos Aristoteles, sondern auch Platon und Pythagoras den Morgen zur rechten, den Abend zur linken Seite, welches sich in Ansehung Platons auch Leg. VI, p. 760 bestätigt, wo er sagt: τὸ δ' ἐπιδέξια γιγνέσθω τὸ πρὸς ἕω. Empedokles dagegen setzte die rechte Seite in die Sommersonnenwende, und in die Wintersonnenwende die linke. Selbst bei den Römern, bei welchen freilich in den hetrurischen Lehren die vier Weltgegenden auch zum Behuf der Augurien deutlich unterschieden wurden, flossen dennoch Ost und Süd, West und Nord in einander, nur daß rechts und links bei ihnen umgekehrt war. Denn sie nannten den Morgen links und den Abend rechts, welches in der erwähnten Stelle bei

*) Die Pythagoreer nahmen ein Rechts und Links am Himmel an. — Die μάντεις rechnen rechts und links nach dem, was uns so ist. — τὸ δὲ δέξιον, ἀφ' οὗ (ἡ κίνησις), und dieses ist ὅθεν αἱ ἀνατολαὶ τῶν ἄστρων. Aristot. de coelo II, 2 wo mehr nachzusehn.

Plutarch, und auch vom Serv. ad Aen. II, vielleicht nicht mit Unrecht, daraus erklärt wird, daß man sich beim Gebet vor den Göttern stehend dachte, so daß den Göttern links wäre, was uns rechts und umgekehrt. Dieses vorausgesetzt, begriffen noch die Römer zuweilen unter der linken Seite Ost und Süd, und unter der rechten West und Nord zusammen. So ist Lucan zu verstehen, wenn er III, 247 sagt: Ignotum vobis Arabes venistis in orbem, Umbras mirati nemorum non ire sinistras, daß die Schatten nicht nach Süden, sondern nach Norden fallen; und so auch Ovid. Metam. II, 138, wo Phöbus den seine Fahrt antretenden Phaeton warnt: neu te dexterior tortum declinet in anguem, Neve sinisterior pressam rota ducat ad aram, und wo durch die Schlange der Norden, durch den Altar der Süden bezeichnet wird. So spät haftete also noch diese Vorstellung von den beiden Hauptrichtungen.

Diese dunkle und nirgend scharf begrenzte Eintheilung bringt dann auch die große Vieldeutigkeit in der Bezeichnung der Wohnörter derjenigen Völker mit sich, die am äußersten Rande des Erdkreises gedacht wurden. Es ist bekannt, wie die Hyperboreer, die das nördliche Volk waren, am ganzen nördlichen Halbkreise in den Angaben der Schriftsteller umherwandern. Bei Hesiod Fragm. und Äschyl. Prom. 803 sind sie mit ihren Greifen, die das Gold bewachen, noch ganz im Westen, bei Herodot III, 116 schon fast ganz nach Norden gerückt, und endlich bei Mela

ganz in Nordosten. Nicht anders ist es beim Homer mit den Äthiopen auf der südlichen Seite. Wenn er in der berühmten Stelle Odyss. I, 23 sagt: *Αἰθίοπας, τοὶ διχθὰ δεδαίαται, ἔσχατοι ἀνδρῶν, οἱ μὲν δυσομένου Ὑπερίονος, οἱ δ' ἀνιόντος*, so meint er blos, sie wohnen ganz am Ende auf der Sonnenseite, sowohl nach Aufgang als nach Untergang zu, ohne alle weitere Rücksicht auf die Haupteintheilung in die Gegend *πρὸς ζόφον* und *πρὸς ἠῶ τ' ἠέλιόν τε*. Dort aber rücken sie in den Vorstellungen auch verschiedentlich herum, und daß man sie auch bis ganz an Westen heran reichen ließ, beweist Äschylos, der in der schon angeführten Stelle der Io ihren Weg von den Greifen und Arimaspen unmittelbar zu den Äthiopen anweist.

Merkwürdig ist es, daß die Phantasie dieser alten Griechen das Äußerste nach Norden und Süden blos mit seltsamen und wunderbaren Menschenarten bevölkerte, Osten und Westen aber mehr als göttlich und von Göttern bewohnt dachte. Nun können wir zwar beim Homer nicht nachweisen, daß die Götter im Osten gewohnt oder von da gekommen seyen; aber dies kann daher rühren, daß wir ohne Zweifel die älteste Gestalt der griechischen Religion nicht mehr kennen, auch das Geschlecht der persönlichen Götter in der Mythologie immer schon dargestellt wird als die ganze Erde beherrschend und die ganze Oberfläche derselben, vorzüglich aber deren Mitte bewohnend. Dennoch sind in den mystischen Sagen vom Dienste des Zeus und ande-

rer Hauptgottheiten Spuren genug, daß man sich alles Göttliche und Lebendige vom Morgen aus über die Erde gekommen dachte. Wie die Daktylen und ihre angeblichen Söhne, die Kureten, aus Phrygien nach Kreta, und von dort nach Euböa und endlich nach Ätolien gewandert waren, sehen wir aus Diod. S. V, 64. Strabo X, p. 152. Auch die wichtigsten Mysterien waren im Orient zu Hause, ja dort war eigentlich aller feierliche Gottesdienst mystisch, wie in Ephesos, Delos, Rhodos, Kreta, Samothrake u. s. w. Dagegen überwiegen im Abend von Griechenland die Orakel, wie in Böotien, welches davon ganz voll war, in Olympia am westlichsten Ende des Peloponnes, und zu Dodona in Epeiros. Orakel deuten nämlich nicht wie die Mysterien auf das innere Wesen der Götter und auf ihren Zusammenhang mit dem ewigen nothwendigen Urwesen, sondern sind Äußerungen der allgemeinen Kraft der Erde, die in den Lauf des wirklichen Lebens eingreifen; daher sie mehr mit der Titanenwelt zusammenhangen, welche im Ganzen nicht mystisch, sondern mythisch gedacht werden muß. Auch sind die Titanen die ersten Orakelgötter, wie in Delphi zuerst die Erde, dann Themis, dann Phöbe, und endlich erst Phöbos, in Olympia wahrscheinlich zuerst Kronos u. s. w. Freilich sind auch im Morgenlande Orakel gewesen und im Abendlande Mysterien; allein es kann hier nur von der sehr auffallenden Regel die Rede seyn.

Dieses jedoch zu verfolgen würde uns zu weit führen,

weshalb ich zu meinem eigentlichen Gegenstande zurückkehre. Die Annahme, daß im Osten das Entstehen, im Westen das Vergehen sey, deutet schon darauf, daß die ganz sinnliche Phantasie der Griechen dahin strebte, alles, auch was wir geneigt seyn würden uns über oder unter der Erde zu denken, recht dicht an oder gar auf der Oberfläche derselben zu halten. Die lebendigen, persönlichen Götter, welche das jetzige wirkliche Leben beherrschen, wohnen mitten auf der bekannten und bewohnten Erde. Was ihnen und diesem Leben vorangegangen ist, war bis an den äußersten unbekannten Umfang derselben gedrängt, und zwar besonders das Vergangene und Erstorbene nach Westen. Äschylos muß sich im gelösten Prometheus die Titanen noch als gegenwärtig und wirkend gedacht haben, denn er ließ sie nach einem Fragmente vom Phasis herkommen, um den Prometheus am Kaukasus zu besuchen. Untergegangen sind sie ohne Zweifel in Westen, wie auch die Lage der Todtenwelt beweist. Der Okeanos, welcher beim Homer einigemal der Ursprung der Götter genannt wird, geht um die ganze Erde herum, und hat seine Quellen und seine Wohnung nach einer Volkssage bei Herodot IV, 8 in Osten, beim Hesiod. aber Theog. 281, als ein vergangener, nicht mehr herrschender Gott in Westen. Helios, obgleich er über die Erde hin seinen Lauf nimmt, hat seine Heerden und Besitzungen am äußersten Erdrande fast nach allen Himmelsgegenden, wie aus vielen Stellen leicht zu beweisen wäre,

eben weil er ein Titan ist, und eben deshalb wohnt auch sein Geschlecht nicht blos im äußersten Osten, wie die Heliaden in Rhodos und Äetes am Phasis; sondern auch im äußersten Westen, wie die Heliaden am Eridanos, Kirke im Mittelmeer, und selbst Augeias in Elis.

Der Himmel wölbt sich zwar über der Erde und ist von Erz, nach Hom. Il. XVII, 425. Pind. Pyth. X, 42. Daß aber die Götter oberhalb der Wölbung, die wir sehen, wohnten, ist eine spätere Vorstellung, und der alterthümlichen Mythologie, welche gern alles dicht um den Menschen versammelte, ist dies viel zu fern. Vielmehr wohnen sie beim Homer und Hesiod, wo irgend bestimmte Vorstellungen vorkommen, auf dem thessalischen Berge Olympos, dem gegenüber sich, Theog. 633, die Titanen auf dem Othrys versammeln. So blickt auch Here beim Hom. Il. XIV, 154 von einem Absatze des Olymp nach der Schlacht. Wird ihre Wohnung *οὐρανὸς* genannt, so ist dies zuweilen nur der Olympos selbst, wie der Zusatz dieses Namens zeigt. Hesiod. Opp. III, blitzt Zeus *ἀπ' οὐρανοῦ ἠ δ' ἀπ' Ὀλύμπου*, bei Homer. Il. VIII, 393 fahren Here und Athene ab, wo es heißt: *αὐτόμαται δὲ πύλαι μύκον οὐρανοῦ, ἃς ἔχον Ὧραι, τῇς ἐπιτέτραπται μέγας οὐρανὸς, Οὔλυμπός τε.* Oder *οὐρανὸς* ist auch die helle Luft, *αἰθὴρ*, über dem Olymp und um seinen Gipfel, wie Hes. Opp. 18, und sonst. Diese Vorstellungen verwirren sich natürlich. Die Aloiden wollen Odyss. XI, 313, den Ossa auf den

Olymp und auf den Ossa den Pelion setzen, ἵν' οὐρανὸς ἀμβατὸς εἴη. Nirgend zeigt sich diese Verwirrung stärker, als in der bekannten Stelle Il. VIII, 18. fgd., wo sogar dem Himmel ein Felsgipfel (ῥιόν) zugeschrieben wird, und Zeus um diesen die Kette schlingen will, an welcher der Olymp mit der ganzen Erde hangen soll. Voß behauptet hier, es sey oben ein Loch im ehernen Himmelsgewölbe, durch welches Zeus die Kette herabsenke, und durch welches auch die Aloiden den emporflüchtenden Göttern über die aufgethürmten Berge hätten folgen wollen. Aber darauf paßt der Felsgipfel nicht, und von einer solchen Öffnung ist auch nichts im Texte, nicht einmal etwas von emporflüchtenden Göttern. Auch in den Stellen des Virgil und Ovid, die er für diese Öffnung anführt, ist nicht ein Wort davon, außer daß Virgil. Georg. III, 261 sagt: ingens porta tonat coeli; welches aber eben so wenig wie die schon angeführten πύλαι Ὀλύμπου ein Loch bedeutet. Dieses ist also blos von Voß erfunden, um sich selbst dadurch aus den unvermeidlichen Widersprüchen zu flüchten, die er auf sich sollte beruhen lassen. Wenn man mit religiöser Erhebung an die Götter dachte, so versetzte man sie ohne nähere Bestimmung in den hohen blauen Äther; Ζεὺς αἰθέρι ναίων hieß es dann mit einer gewissen Feierlichkeit. Wollte man sie aber in Handlung vorstellen, so hatte man keinen anderen Boden für sie als die Erde selbst.

Eben so ist es mit der Welt der Todten, worüber beim Homer sehr widersprechende Vorstel-

lungen vorkommen, die man gewiß nicht geradezu gebrauchen darf, um die verschiedene Entstehung der verschiedenen Gesänge zu beweisen, worin sie sich finden, weil sie nur aus der Dunkelheit der ganzen Ansicht herrühren. Bei Tod und Verwesung im Allgemeinen dachte man sich alles was dazu gehört in der Dunkelheit unter der Oberfläche der Erde, ὑπὸ κεύθεσι γαίης nach Odyss. XXIV, 203, wohin ibid. 10. dumpfe, beschimmelte Pfade führen. Der Gott dieses Innern der Erde ist Aïdes, und sein Reich, wo sich Tod und Entstehung berühren, fängt gleich unter der Oberfläche derselben an. Schon bei Hesiod. Ἔργα 483 wird er deshalb mit der Demeter um Fruchtbarkeit angerufen, und Empedokles nannte, in Steph. poës. phil. p. 25, das ganze Element der Erde Ἀϊδωνεύς. Ja noch bei Sophokles, Aj. 660, übergiebt Ajax sein Schwert, indem er es in die Erde vergräbt, der Nacht und dem Aïdes. In Il. XX, 61 fürchtet dieser, daß durch den ungeheuren Kampf der Götter bei Troja die Erde bersten und seine Wohnung aufgethan werden möchte. Wenn aber Kanne daraus schließt, die Wohnung des Aïdes sey gerade unter der trojanischen Ebene, so ist dies wieder eine ängstlich wörtliche Erklärung. Wäre der Streit im Peloponnes gewesen, so hätte der Dichter dasselbe sagen können.

Soll nun aber jemand von den Lebenden sich wirklich nach diesem Reiche hinbegeben, so weiß Homer sich dies noch nicht anders vorzustellen, als oben

auf der Erde. So beschreibt er den Weg dahin Od. X, 503. Über den Okeanos hinaus ist eine kleine Küste, wo der Sumpf Acheron ist, in welchen der Pyriphlegethon und Kocytos laufen. Auffallend ist ohne Zweifel dieser Ausdruck *βαιὴ ἀκτή*, und ich kann den Gedanken nicht bergen, daß darin der kleine Rand des Grabes der mythischen Phantasie vorgeschwebt habe; auch der Ausdruck des Äschylos, der Choëph. 716 das Grab *πότνι' ἀκτὴ χώματος* nennt, stimmt gut dazu. In dieser Gegend, hinter den Kimmeriern, welche in ewiger Dunkelheit leben, ist die Asphodeloswiese, wo Odysseus, Odyss. XI, 538, die Todten sieht. Dort wohnen die Todten auch Odyss. XXIV, 14, und doch muß sie Odysseus erst aus dem Erebos, welches nun wieder erst das eigentliche unterirdische Dunkel bedeuten muß, heraufbeschwören. Auch beim Hesiod. Theog. haben Aides und Persephone nebst der Nacht, dem Tode, dem Schlaf u. s. w. ihre Wohnungen am westlichen Ende beim Okeanos.

So weit wie der Himmel über der Erde ist, so weit ist der Tartaros unter ihr nach Hesiod, und doch liegt bei Pindar, Pyth. I, Typhoeus im Tartaros, dicht unter dem Ätna, aus welchem er Feuer speit. Wie der Himmel ehern ist, so ist nach Hesiod auch der Tartaros mit einem ehernen Umfang umschlossen. Daß er dadurch von dem Chaos gesondert wurde, ist wieder eine Erfindung von Voß, die sich am besten dadurch widerlegt, daß bei Hesiod. Theog. 814 der Tartaros sogar *πέρην χαέος ζοφεροῖο* ist, womit aber der Dichter auch

nichts anderes meint, als er sey recht im innersten Dunkel der Erde. Dort ist dumpfiger Wust, und alle Anfänge der Erde, des Meeres und des Himmels, also das Innerste von allem. Und doch, wenn man eben daselbst liest, daß die Hundertarmigen vor dem Thore des Tartaros an der Schwelle des Okeanos Wache halten, wird man genöthigt sich alles dieses wieder in der Richtung nach Westen hin zu denken.

In derselben Richtung liegt denn auch das elysische Feld beim Hom. Od. IV, 562, oder die Inseln der Seligen bei Hesiod Opp., und diese muß man sich gewiß über der Erde denken. Leben und Genuß konnten sich die Griechen nirgend anders und am wenigsten im Dunkel der Erde vorstellen, wie die traurige Schilderung vom Zustande der Todten in der Nekyomantie hinlänglich beweist. Selbst später, als man alle Todte wirklich in der Tiefe, unter der Erde dachte, mußten doch die Guten selbst da beständigen Sonnenschein haben. Aristoph. Ran. 155, Pind. Ol. II, 104 ff. Ja Pindar weiß ebendas. die Belohnung der Guten nicht schöner darzustellen, als daß sie wieder auf die Oberwelt gelassen und endlich, wenn sie dreimal in beiden Welten gerecht gewesen, zum Kronos auf die selige Insel versetzt werden.

Alles dieses habe ich so zusammengestellt, nur um zu zeigen, wie sehr sich die ganze sinnliche Phantasie der Griechen an der Gegenwart und Wirklichkeit und an der sichtbaren Oberfläche der Erde hielt. Ihre Mysterien

gingen ohne Zweifel tiefer, aber deren uns bekannte Symbole sind, wie ich einst zu beweisen gedenke, auch nur aus dieser Sinnesart zu erklären.

Zum Schluß will ich noch eine Bemerkung mittheilen, die schwer auszuführen seyn wird, die sich aber doch aus manchen Spuren ganz deutlich ergiebt. Es muß nämlich eine Zeit gewesen seyn, wo der Gesichtskreis der Griechen noch bei weitem enger war, als bei Homer und Hesiodos, und kaum über die westliche Küste des Peloponnes und von Hellas hinausging; und damals, scheint es, haben sie jene mythischen Ortsbestimmungen auch in diesen kleinen Kreis zusammengedrängt. Unter den 12 Kämpfen des Herakles, die Apollodor. II, 5 und nach ihm die meisten anführen, gehen die sechs ersten blos auf dem Peloponnes vor. Er mußte 1) den nemeäischen Löwen, 2) die lernäische Hydra tödten, beide in Argolis, 3) die goldgehörnte Hirschkuh aus Önon, ebenfalls in Argolis, nach Mykene bringen, 4) den Eber auf dem Berge Erymanthos in Arkadien besiegen, 5) den Stall des Augeias in Elis reinigen, und 6) die stymphalischen Vögel in Arkadien erschießen. Die sechs anderen gehen zum Theil bis an die Grenzen des Erdkreises, und diesen sind später noch andere zugesellt worden, welche in immer unbekanntere und entferntere Gegenden sich verlieren. Ja auch jene sechs ersten sind zum Theil weiter versetzt worden, wie der Fang der goldhörnigen Hirschkuh, die Pindar Ol.

III, bis zu den Hyperboreern fliehen läßt. Eben darauf deutet auch die Stelle des alten Hekatäos des Milesiers bei Arrian. Expedit. Alexandri II, 16: die Sage, daß Herakles die Stiere des Geryon geholt, gehöre nicht nach dem Lande der Iberer, auch sey dieser nicht nach Erytheia über das große Meer (das mittelländische nämlich) hinaus gekommen; sondern Geryon sey ein König des Landes um Ambrakia und der Amphilochier gewesen, und von der dortigen Epeiros habe Herakles die Stiere geholt, und auch dies für keinen schlechten Kampf gehalten. Dieses äußerste nordwestliche Land von Griechenland, Epeiros und besonders Thesprotis und Molossis, scheint in einer frühern Zeit dasselbe gewesen zu seyn, was dem Homer und Hesiodos die Weltgegend um die Säulen des Herakles. In Thesprotis nämlich bei Kechyros waren der acherusische See, und die Flüsse Acheron und Kocytos, nach Paus. I, 17. Poucqueville u. a. heutige Reisende haben dort diese Gegenstände und selbst die Benennungen wieder gefunden. Von dort soll Peirithoos mit Theseus Hülfe die Gemahlin des unterirdischen Gottes geraubt haben, und Spätere, wie Aelian. V. H. V, 5 erklärten dies so, daß es ein König Pluton in Thesprotis gewesen sey. Dort war auch das große Orakel des Zeus zu Dodona, wo die Sellen wohnten, ein wildes, aber gerechtes und gottbegeistertes Volk, welches vielleicht einst dieselbe Stelle vertrat, die später

den Hyperboreern und endlich gar den Atlantiern eingeräumt wurde.

Sehr ähnlich verhält es sich mit Elis, dem westlichsten Lande des Peloponnesos. Hier wohnte Augeias, der Strahlende, ein Sohn des Helios, dessen übrige Kinder, wie schon bemerkt worden, alle am Rande des Erdkreises zu finden sind. Das Land selbst Ἦλις hat seinen Namen offenbar von εἵλη Sonnenhitze und Sonnenlicht, und von ἠέλιος und ἥλιος, weil es im brennend rothen Strahle der Abendsonne lag. Vermuthlich hat man sich auch dort die Wohnung des Todtengottes gedacht, worauf die Geschichte des Herakles führt, welcher nach der Eroberung von Elis auch Pylos in derselben Gegend angriff und dort den Aïdes, welcher den Pyliern zu Hülfe kam, verwundete, bei Apollodor. II, 7, 3. Derselben Sache gedenkt Homer Il. V, 395 mit den Worten: Herakles habe den Aïdes verwundet ἐν πύλῳ ἐν νεκύεσσιν, wo dieser letzte Zusatz hinlänglich beweist, daß ἐν πύλῳ dort vom Thore der Unterwelt zu verstehen ist.

Und von diesem Thore der Todten, welches man sich in jener Gegend dachte, mag wohl Pylos überhaupt den Namen erhalten haben. Endlich ist auch in Elis ein großes Orakel des Zeus in Olympia, welches nach allen Andeutungen, besonders bei Pind. Ol. VI, vor Zeiten dem Kronos gehört haben sollte.

Diese Spuren, dünkt mich, rechtfertigen die Vermuthung, daß Epeiros und Elis einst für die Grenzländer der Welt gegolten haben, und zwar in einer Zeit, wo die mythische Phantasie eine solche Kraft hatte, daß sie selbst in dieser Nähe die Gegenstände nach ihren Ideen umschuf.

XI.

Über den Ursprung der Lehre von Dämonen und Schutzgeistern in der Religion der alten Griechen.

In der Religion der Griechen und zwar vorzüglich in ihren Mysterien, am meisten aber in den mythischen und mystischen Weltansichten späterer Philosophen, ist die Lehre von den Dämonen von großer Wichtigkeit und es giebt sogar Darstellungen, wo sich das eigentliche Leben und Weben des Universums fast ganz in diesen Mittelwesen offenbart. Die ganze Dämonologie in allen ihren verschiedenen religiösen und philosophischen Umwandlungen darzustellen kann hier nicht meine Absicht seyn, theils weil dazu ein weit größerer Umfang erforderlich wäre, als hier Ort und Zeit dulden, theils weil eine solche Zusammenstellung nicht einmal recht fruchtbar seyn würde, ohne die allgemeine Ausführung eines jeden einzelnen Systems nach allen übrigen Seiten hin. Aber für die Kenntniß aller dieser Systeme ist es von großer Wichtigkeit, dem Ursprunge der ganzen Idee der Dämonen in der eigenthümlichen Weltansicht der Griechen überhaupt

nachzuforschen, zumal da man eine solche Lehre von einzelnen, persönlichen Schutzgeistern der Menschen oder dienenden Mittelwesen zwischen der Gottheit und der Welt, nach einer allgemeinen Betrachtung jener Weltansicht, gar nicht derselben angemessen finden möchte. Wenigstens muß ich gestehen, daß mir diese Wesen oft etwas Fremdartiges in den Zusammenhang jener Religion zu bringen schienen: denn daß ein einfacher persönlicher Gott, wie der Gott der Hebräer und der Christen, welcher die ganze Welt und alles Einzelne darin aus seinem freithätigen Willen hervorbringt und lenkt, sich auch untergeordneter, über die Menschheit aber unendlich erhabener Mittelspersonen zur Ausführung seiner Beschlüsse bediene, hat nichts Widersprechendes. In der griechischen Religion aber, wo eine ewige, rein vorherbestimmte Naturnothwendigkeit alles in sich hält und auch überall das Einzelne und seinen Verlauf bestimmt, und auf der andern Seite die Natur sich selbst durch Selbstzeugung hervorbringt, und durch die ursprünglich in ihr liegenden Gegensätze sich zu einer aus ihr selbst erwachsenen Übereinstimmung entwickelt, sollte man ein solches Zwischenglied nicht vermuthen. Dennoch hat es auch da seinen Grund in der eigenthümlichsten religiösen Denkungsart des Volks. Diesen werde ich in dem Folgenden nachzuweisen suchen, womit ich nichts Überflüssiges zu thun hoffe, da der wahre Zusammenhang dieser Lehre gewöhnlich nicht ganz richtig erkannt wird. Auch Creuzer, für den diese Gegenstände gerade eine vorzügliche Wichtigkeit

haben mußten, hat in seiner Symbolik nicht den sichersten Weg in der Nachforschung darüber eingeschlagen, sondern, wie er auch sonst pflegt, die Systeme späterer Philosophen, worin die Lehre schon ganz einseitig ausgebildet oder gar entartet war, zum Grunde gelegt. Das Erste bei dieser Untersuchung wird also dies seyn, daß wir nicht blos christlichen Ideen, sondern auch den spätern griechischen entsagen, und rein von der ursprünglichen Gestalt dieser Religion ausgehen.

In dieser nun ist eben die Naturnothwendigkeit der Grund und der bleibende Träger aller Dinge. Dieselbe stellt sich am vollkommensten dar in der ursprünglichen Materie und ist eigentlich mit dieser einerlei, da in ihr die Keime alles Einzelnen noch in vollkommener Einigkeit oder vielmehr Gleichgültigkeit liegen. Sobald aber eine wirkliche Welt entstehen soll, trennt sich auch diese Materie in ihre Gegensätze, zuerst in Erde und Himmel. In diesen Wesen liegt ungeachtet ihrer Allgemeinheit der erste Keim, Individualität und Persönlichkeit, und durch ihre Erzeugung entstehen zuerst die allgemeinen Naturmächte, welche besondere Seiten des Ganzen ausdrücken, und doch in jeder die ganze Natur umfassen, und welche die Sage durch das Geschlecht der Titanen bezeichnete. Diese endlich zeugen die Götter, in welchen mit der vollkommensten Individualität und dem persönlichen Bewußtseyn doch der allgemeine Begriff einzelner Richtungen der Naturkraft auf das innigste verknüpft ist. Eben deshalb sind die Götter in ihrer freien Willkür

vollkommen einig mit der allgemeinen Natur, d. h. selig, weil ihre Persönlichkeit zugleich den Ausdruck nothwendiger allgemeiner Naturbegriffe ohne alle Trennung in sich schließt. Das Vermittelnde Aller jenes ersten Gegensatzes von Himmel und Erde ist Eros, der Gott der Liebe, welcher auch alle übrigen Zeugungen bewirkt. Er ist jene ursprüngliche Natureinheit selbst als Thätigkeit und Verknüpfung gedacht, und nichts anders als die Erscheinung der ersten Nothwendigkeit. Denn nachdem die erste Einheit sich in ihre Gegensätze aufgelöst hat und diese nur in gegenseitiger Beziehung mit einander bestehen können, so muß sich nothwendig die Einheit als thätige Vereinigung ausdrücken, wodurch sie erst belebt, ja die Lebensthätigkeit der ganzen wirklichen Welt wird, und dieser Lebenshauch ist der Eros. Von den Göttern unterscheiden sich die einzelnen, endlichen Wesen eben dadurch, daß sie als besondere den allgemeinen Begriff nur unvollkommen enthalten, also in ihrer Persönlichkeit und Willkür mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit nicht übereinstimmen, sondern ihr als einer höheren, fremden Macht unterworfen sind. Diese tritt daher im Laufe ihres Lebens als Schicksal ein, welches zugleich das Wesen und die Grundlage aller Dinge ist, aber auch jedes Lebendige in seiner Freiheit und Willkür beschränkt und ihm eine ursprüngliche Grenze setzt, daher es denn im Leben der einzelnen Menschen meistens feindselig, hemmend und unterdrückend erscheint, indem es beständig bestrebt ist die frei hervortretende Eigenthümlichkeit

eines jeden wieder unter die allgemeinen Gesetze der Natur zurückzubringen und in dieselben aufzulösen.

Diese Nothwendigkeit in beiden Bedeutungen, als Grundlage und Grundgesetz der Welt und zugleich als zwingendes Schicksal im Gegensatz gegen die Willkür der Einzelnen, heißt bei den ältesten Dichtern und Philosophen ἀνάγκη, als Schicksal aber vorzüglich gedacht, ward es mit den Namen πεπρωμένη, εἱμαρμένη, μοῖρα u. a. dgl. bezeichnet. Die ἀνάγκη bindet das Einzelne an das Allgemeine, und macht beides zu einem in seinem Wesen. Daher von ihr so oft δεῖν, ἐνδεῖν, πεδᾷν, d. i. binden, fesseln gebraucht wird, und der δέσμος ἀνάγκης, das Band der Nothwendigkeit, bei den ältesten Philosophen das Innerste der Welt zusammenhält. Jene Namen werden aber auch, als ursprünglich dasselbe ausdrückend, alle vermischt, und daher ἀνάγκη, εἱμαρμένη u. s. w. als ganz gleichbedeutend gebraucht.

Nun dachte man sich aber jenes allgemeine Wesen nicht blos als eine blinde und mechanische Nothwendigkeit, wie man gewöhnlich meint, sondern auch zugleich als ein ewiges und allgemeines Bewußtseyn der Welt im Ganzen, aus welcher Ansicht die Lehre von der Weltseele in den ältesten Philosophien ihren Ursprung nimmt. Dieses Bewußtseyn begleitet als die allgemeine Einheit den unendlichen Wechsel der einzelnen Dinge. Daher kommen die Ausdrücke, das Schicksal begleitet durch das Leben, μοῖρα ἕπεται, oder

auch es sieht alles an, im guten und bösen Sinne, wie z. B. im guten Pindar sagt, Pyth. III, 152: λαγέταν γάρ τοι τύραννον δέρκεται, εἴ τιν' ἀνθρώπων, ὁ μέγας πότμος, den volksführenden Herrscher beschaut, wenn irgend einen Menschen, das gewaltige Schicksal. Dieses begleitende Bewußtseyn ist auch die Zeit, in einem höheren göttlichen Sinne gedacht, und daher ist auch χρόνος eine Schicksalsgottheit, welche alles Einzelne als eine und dieselbe anschaut, wie bei Sophocl. Oed. tyr. 1213 der Chor zum Ödipus sagt: ἐφεῦρέ σ' ἄκονθ' ὁ πάνθ' ὁρῶν χρόνος· die allsehende Zeit fand dich, d. h. sie erkannte deine dir selbst und allen Menschen unbekannten Vergehungen. Dieses unbekannte, dunkle, alles anschauende Wesen erkennt also vorzüglich auch die Vergehungen der Menschen und straft sie, wenngleich noch so spät; denn dasselbe begleitet in ununterbrochener Einheit, wie die Gegenwart, so die fernste Zukunft. So gebrauchen ja auch wir das Wort ahnden für strafen, worin sich eine ganz ähnliche Ansicht ausdrückt, welche mit dem Wahrnehmen auch zugleich das Beurtheilen verbindet. Nur besondere Gestaltungen desselben Wesens sind die μνήμονες Ἐρινύες, die lang gedenkenden, welche auch alles anschauen, und die βαθύφρονες Μοῖραι, die tiefsinnigen. Und auch auf die ursprünglichen Naturgötter, welche der ersten Nothwendigkeit noch näher stehen, geht dies stetige Anschauen des Verlaufs der einzelnen Dinge über und damit sogar das Strafamt, besonders auf solche, welche die Ordnung der Natur und ihrer Zeitläufe recht eigen-

thümlich darstellen. Dahin gehört aber vor allem die Sonne, und Helios sieht alles, nicht allein deshalb, weil er die ganze Erde erleuchtet, sondern auch weil er in gleichmäßiger Zeitordnung seinen ewigen Lauf hält. Eben deshalb gehört er auch zu den strafenden Gottheiten, weil bei den Griechen natürliche und sittliche Ordnung immer in einen gemeinschaftlichen Grundbegriff zusammenfallen. Er führt im Umlauf der Zeiten die Schicksale der Menschen herbei, wie er im Anfang der Phönikerinnen des Euripides, und bei Sophokles in der Antigone V. 100 u. ff. dargestellt ist. Und endlich straft er auch die Vergehungen, die er geschaut hat, womit Ödipus beim Sophokles im Ödipus in Kolonos V. 869 ff. dem Kreon droht: darum gebe dir und deinem Samen Helios, der alles anschaut, einst in eben solcher Noth des Lebens grau zu werden, wie die meine war.

Insofern also dieses allgemeine Wesen nicht blos als das blinde Band der Nothwendigkeit, sondern zugleich als Bewußtseyn gedacht wird, nannten die Griechen dasselbe θεὸς oder δαίμων. Schon Homer gebraucht θεὸς oft für das allgemeine göttliche Wesen, ohne den Sinn der Persönlichkeit, und noch mehr andere Dichter für das Schicksal, wie z. B. θεὸς εὖ ῥέπει, der Gott neigt sich zum Glücke, beim Äschylos, S. Th. 21 und an vielen andern Stellen. Mehr nach der Persönlichkeit sich hinneigend ist der Ausdruck θεῶν τις, irgend ein Gott, in gleich allgemeinem Sinne, mehr nach dem unbestimmten Allgemeinen τὸ θεῖον, das Göttliche, wo-

durch Herodot so oft die Weltordnung oder das Schicksal bezeichnet.

Dasselbe ist aber auch δαίμων. Dieser Name wird nicht blos von den griechischen Scholiasten zum Homer Il. I, 222, sondern auch schon beim Platon Cratyl. p. 398 Steph. von δαίω, δάημι ich weiß, abgeleitet, so daß δαίμων der Wissende oder Erkennende ist. Andere wie Lennep nehmen δαίω in der Bedeutung des Theilens, d. i. des Austheilens, Anordnens, so daß δαίμων so viel wäre wie μοῖρα, welches von μέρος Theil herkommt und wie αἶσα, welches selbst Theil heißt, die Göttinnen, die einem jeden sein ihm zukommendes Theil geben. Beide Bedeutungen des Erkennens und Ordnens fallen gewiß in der griechischen Denkart ursprünglich zusammen, und wir können auch hier beide vereinigen: denn δαίμων, als der Wissende, ist ohne Zweifel jenes allgemeine, alles Mannigfaltige begleitende Bewußtseyn. Auch scheint δαίμων wirklich in der Bedeutung des Wissens gebraucht zu seyn, im 4ten Epigr. des Archilochos in der griechischen Anthologie, wo es heißt: ταύτης γὰρ κεῖνοι δαίμονές εἰσι μάχης | δεσπόται Εὐβοίας δουρικλυτοί, wo es so viel zu seyn scheint als ἴδριες.

Wenn mich meine Beobachtung nicht trügt, so ist der ursprüngliche Unterschied zwischen θεὸς und δαίμων der gewesen, daß θεὸς jenes göttliche Wesen mehr als absichtlich handelnd und wirkend, δαίμων aber dasselbe ausdrückte, wie es sich als nothwendiger Zwang und also

zugleich als jenes einförmige allgemeine Bewußtseyn offenbart. Zwar sagt Homer θεοῦ μοῖρα so gut wie δαίμονος αἶσα für die Fügung des Schicksals; aber das Bild vom Spinnen der Schicksale, welches recht eigentlich den dunklen Schicksalsgöttern zukommt und dieses einfache Fortleiten des einen und selben Fadens so recht treffend bezeichnet, gebraucht er von δαίμων an sieben Stellen, niemals aber vom θεός; die allgemeine Schicksalsgewalt ist immer das Vorwaltende in jenem Namen, und in einigen Stellen kann man beide Begriffe recht deutlich unterscheiden, wie z. B. Il. XVII, 98 ὁππότ' ἀνὴρ ἐθέλῃ πρὸς δαίμονα φωτὶ μάχεσθαι, | ὅν κε θεὸς τιμᾷ, τάχα οἱ μέγα πῆμα κυλίσθη, (wenn ein Mann gegen das Schicksal mit einem andern kämpfen will, den die Gottheit hoch hält, so geräth er in großes Unheil,) wo offenbar in θεός eine weit deutlichere Persönlichkeit ausgedrückt ist als in δαίμων.

Bei den auf das homerische und hesiodeische Zeitalter folgenden Dichtern ist δαίμων fast immer böses Geschick. Jedoch mit einer Beziehung auf das gute. Daher wird das böse durch Ausdrücke bezeichnet, wie δαίμων μετάτρεπτος, Aeschyl. Pers. 939, oder δαίμων ἕτερος, welche Beziehung schon bei Pind. Pyth. III, 62 und sonst nicht selten vorkommt. Doch wird auch das gute Geschick selbst Dämon genannt, wie bei Callim. in Cerer. 32, ἀλλ' ὄκα Τριοπίδαισιν ὁ δέξιος ἄχθετο δαίμων, als den Triopiden der gute Dämon zürnte. Wie aber τὸ θεῖον gebraucht wird für das unbestimmte

Göttliche überhaupt, so auch τὸ δαιμόνιον, wie z. B. Eurip. Phoen. 363 und öfter bei Herodot.

Die Hauptfrage, zu welcher wir uns wenden müssen, ist nunmehr, wie sich dieser allgemeine Dämon so individualisiren könne, daß daraus einzelne persönliche Wesen werden. Das Bisherige war jedoch nöthig anzuführen, damit wir uns im Folgenden wieder darauf beziehen können. Zuvörderst wird er individuell in den einzelnen Göttern, in welchen sich nur jene ursprüngliche Nothwendigkeit zum persönlichen Bewußtseyn entwickelt hat. Denn die Götter stammen ja aus jener her und stellen sie selbst wieder dar, aber so, daß jenes dunkle Band des allgemeinen Bewußtseyns, das als Schicksal durch die ganze unendliche Verkettung des Einzelnen hindurchgeht, sich in ihre Persönlichkeit wie in verschiedene Brennpuncte gleichsam zusammenzieht. Der allgemeinste, ja allumfassende unter diesen Göttern ist Zeus. Darum ist in diesem die ganze Ordnung der Welt wieder von neuem dargestellt als persönliches Bewußtseyn derselben, als Διὸς αἶσα, Weltordnung des Zeus, oder Διὸς νόος, sein Wille und sein Sinn, oder Διὸς ἁρμονία, seine Anordnung, er ist μοιραγέτης, Führer der Schicksalsgöttinnen, spinnt sogar, wie diese, den Menschen ihre Schicksale, wie Odyss. IV, 207. Es ist daher nicht zu zweifeln, daß der Name δαίμων auch bei den einzelnen Göttern, von welchen er bei den ältesten Dichtern sehr häufig vorkommt, ursprünglich in demselben Verhältnisse zum Namen θεός gestan-

den haben wird, wie beim allgemeinen Schicksal. Auch das scheint mir hieher zu gehören, daß Helios, dessen besondere Schicksalsbedeutung oben bemerkt wurde, vorzugsweise *θεὸς* oder *δαίμων*, ja *θεῶν πρόμος*, wie beim Sophocl. Oed. tyr. 600, genannt zu werden pflegt.

Aber auch jenes allgemeine Wesen und Schicksal muß individuell werden, indem es im Lauf der Zeit sich ändert und wechselt, und sich also in ganz verschiedenen Gestalten an verschiedene Zeitpuncte knüpft; so wie man ja glaubte, daß an manche Tage ein glücklicher, an andere ein unglücklicher Ausgang der Unternehmungen gefesselt sey. In diesem Sinne ruft Kallimachos im 54sten Epigramme aus: *δαίμονα τίςδ' εὖ οἶδε τὸν αὔριον;* wer weiß das Geschick auf morgen voraus? Und eben so Phokylides: *ἀλλ' ἄρα δαίμονές εἰσιν ἐπ' ἀνδράσιν ἄλλοις ἄλλοι,* verschiedene Dämonen trifft zu verschiedenen Zeiten der Mensch. Hier haben wir schon eine Mehrzahl von Dämonen, und doch meint der Dichter gewiß nichts anders als den Wechsel des Geschicks und will nichts anderes ausdrücken als Bakchylides, wenn er sagt: *πάντεσσι θνατοῖσι δαίμων ἐπέταξε πόνους ἄλλοισιν ἄλλους,* allen Menschen hat der Dämon Leiden aufgelegt, nur diesem andere als jenem. Es ist also auch beim Kallimachos ohne Zweifel an keinen besonderen persönlichen Dämon, der einem bestimmten Tage angehörte und der Genius dieses Tages wäre, zu denken. So knüpft sich ja auch die *μοῖρα* und andere Schicksalsgottheiten an bestimmte Zeiten, Dinge oder Personen an, besonders ist dies aber

der Fall bei den Strafgottheiten, die ganz der Person angehören, welche durch sie gerächt wird, und also allemal gleichsam von neuem entstehen, wenn auf ein besonderes Vergehen die nothwendig damit verknüpfte Strafe folgt, ohne daß sie deswegen aufhörten dieselben allgemeinen Gottheiten zu seyn. Bei den Erinnyen kommt dies am häufigsten, ja fast immer vor. Ares, weil er seiner Mutter Here zuwider gehandelt, büßt bei Homer Il. XXI, 412 die Erinnyen seiner Mutter; Eteokles und Polyneikes werden beim Äschylos S. Th. 70 von den Erinnyen ihres Vaters Ödipus, der sie beleidigt hatte, verfolgt. Diese Göttinnen werden also recht als Dienerinnen des Rache fordernden Ermordeten angesehen, wie in der Scene der Eumeniden des Äschylos, wo sie der Schatten der Klytämnestra auf ihren Sohn und Mörder anhetzt; ja sie werden in den Choephoren dieses Dichters V. 921 in demselben Sinne *μητρὸς ἔγκοτοι κύνες*, die zornigen Hunde der Mutter genannt. Eben so schließt sich also auch der Dämon an das Einzelne an, und bleibt deshalb doch in seiner Allgemeinheit. Und zwar erscheint auch dieser als strafendes Schicksal der Beleidigten und vorzüglich den Ermordeten zugeordnet, und heißt in diesem Sinne *δαίμων ἀλάστωρ*, oder blos *ἀλάστωρ*, welches Wort ebenfalls den nichts vergessenden, lange gedenkenden bezeichnet, so wie *ἄλαστα* schreckliche Leiden oder Beleidigungen sind, die man gar nicht vergessen kann und immer noch einst zu rächen gedenkt. Eine recht bedeutende Geschichte von dem *ἀλάστωρ* im Dienste eines

einzelnen Menschen als Rachegott, der sogar zu einem allgemeinen Gotte für sich wurde, finden wir bei Pausanias I, 30. Ein junger Athener Meles wurde von einem athenischen Schutzbürger Timagoras geliebt, verschmähte ihn aber und befahl ihm sich von einem hohen Felsen herabzustürzen. Timagoras that es aus Liebe, und Meles, als er ihn todt sah, bereuete seine That so, daß er sich ebenfalls herabstürzte und den Tod fand. Seitdem nahmen die Schutzbürger einen Dämon Anteros als ἀλάστωρ des Timagoras an und verehrten ihn göttlich. Auch an ganze Länder knüpft sich ein solcher rächender Dämon, wie z. B. Ödipus beim Sophokles im Ödipus in Kolonos 788 droht, daß sein ἀλάστωρ auf immer den thebischem Lande inwohnen werde.

Endlich ist auch mit jedem einzelnen Menschen das Geschick und der Dämon verbunden, insofern dadurch dessen ganzer Lebenslauf voraus bestimmt ist, oder auch nur ein dem Menschen anhaftendes Leiden, von welchem er sich durch seine Willkür nicht wieder losmachen kann, ihn durch einen Theil seines Lebens begleitet. So heißt die Raserei des Ajas beim Sophokles im Aj. 534 sein Dämon, und eben so beim Ödipus die Blindheit im Öd. in Kol. desselben Dichters V. 76. Und nicht blos die Schicksale eines Menschen sind durch den Dämon bestimmt, sondern auch seine ganze Eigenthümlichkeit und seine Gesinnung, welche ebenfalls nur als die individuelle Äußerung einer ewigen Nothwendigkeit angesehen wird. Schon bei Homer beherrscht und lenkt der Dämon die

Gedanken und Gefühle des einzelnen Menschen in besonderen Fällen. Odysseus erzählt in der Odyssee XIV, 88, daß ihn der Dämon verführt habe im einfachen Kleide ohne Mantel auf die Spähung der Feinde zu gehen, so daß er beinahe vor Frost umgekommen wäre; der Penelope gab der Dämon ebendas. XIX, 138 ein, das Gewand zu weben, das sie immer wieder auftrennte, um die Freier damit hinzuhalten, und so an anderen Stellen. Ganz allgemein scheint mir aber diese Beziehung erst Pindar zu fassen, wenn er z. B. Olymp. IX, 41 sagt: *ἀγαθοὶ δὲ καὶ σοφοὶ κατὰ δαίμον' ἄνδρες ἐγένοντο*, durch den Dämon wurden die Menschen tüchtig und weise; welches Homer und Hesiodos der Willkür der Götter und vorzüglich des Zeus zuzuschreiben pflegen.

Von hier aus ist nun der nächste Schritt zu der Ansicht, daß dem Menschen sein Schicksal als Dämon angeboren sey, daß es nicht blos seine äußeren Begebenheiten, sondern auch sein ganzes inneres Wesen und seinen Charakter schon bei der Geburt auf sein ganzes Leben bestimme. Dieses Amt haben auch schon die Mören als Schicksalsgöttinnen, wenn sie bei der Geburt eines Menschen, der einst bedeutend werden soll, sich einfinden, wie z. B. bei der Geburt der Iphigeneia beim Eurip. Iph. in Taur. 206; oder beim Pindar Ol. VI, 71, wo sie, als Jamos geboren wird, sich zur Eleutho oder Eileithyia, der Geburtsgöttin, gesellen, und in manchen ähnlichen Fällen. Diese Göttin ist daher nicht blos *πάρεδρος*, Beisitzerin, der Mören, wie bei Pindar im

Anfang des VII, Nem., sondern sie wird selbst als eine große und ursprüngliche Schicksalsgöttin angesehen. Der uralte und heilige lykische Sänger Olen hat, wie Pausan. VIII, 21 erzählt, auch einen Hymnos auf die Eileithyia gemacht, worin er sie εὔλινον, die schön spinnende nennt, also wie sie gleich den Schicksalsgöttinnen den Lebenslauf des Menschen spinnt; offenbar, setzt der Reisebeschreiber hinzu, weil er sie für dieselbe mit der πεπρωμένη und für älter als Kronos ausgiebt. Auch von ihr und den Mören finden sich Spuren, daß sie ganz einzelnen Menschen beigegeben und so völlig individualisirt worden, vorzüglich, wie auch meistens der Dämon, in unglücklicher Bedeutung. Dahin führt wenigstens, was wir bei Pausan. IX, 11 lesen, daß in Theben an dem Schlafgemach des Amphitryon und der Alkmene, welches den Fremden gezeigt wurde, Bilder von Weibern in Relief zu sehen waren, welche die Einwohner Φαρμακίδας, Zauberinnen, nannten, und die Here abgeschickt haben sollte, um die Geburt des Herakles zu verhindern. Dieselbe Geschichte hat Antonin. Liberal. im 29. Cap. seiner Metamorphosen, nennt aber eben diese Φαρμακίδας die Möre und die Eileithyia. Unter jenem Namen waren also die Gottheiten als weibliche Dämonen für jenen besonderen Fall individualisirt.

Vom Schicksal selbst, ganz allgemein gedacht, zeigt Pindar, wie es sich an die Geburt und das Leben des einzelnen Menschen anknüpft, wenn er z. B. Nem. V, 74 sagt: πότμος δὲ κρίνει συγγενὴς ἔργων περὶ

| πάντων, das angeborene Geschick entscheidet über alle Thaten des Menschen, oder Isth. I, 55 νῦν δ' αὖτις ἀρχαίας ἐπέβασε πότμος συγγενὴς εὐαμερίας, nun hat den Sieger das angeborene Geschick wieder zur alten Heiterkeit des Glücks geführt, und endlich, was vorzüglich hieher gehört, mit dem Ausdrucke δαίμων, verkündet er dem Sieger Glück Ol. XIII, 148, εἰ δὲ δαίμων γενέθλιος ἕρποι, wenn der Geburtsdämon glücklich fortgeht, wo δαίμων γενέθλιος dem Worte nach ganz dasselbe sagt, was der römische Genius. Alle diese Stellen beweisen wohl hinlänglich, daß darin keinesweges von Dämonen als besonderen einzelnen Personen die Rede ist, sondern nur von der allgemeinen Schicksalsordnung, wie sie sich an einzelnen Menschen offenbart. Dieselbe Ansicht ist aber auch bei den Tragikern noch die herrschende, und ich zweifle daher nicht, daß z. B. der Vers eines unbekannten Tragikers: ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ γὰρ παραστατεῖ, einem jeden Menschen ist der Dämon zugeordnet, in diesem unbestimmten allgemeinen Sinne zu nehmen sey. Eben so ist auch der δαίμων ἀμφίδρομος des Äschylos zu erklären. In seiner Semele, sagt Hesych. s. v. ἀμφίδρομος, habe dieser Dichter einen neuen Dämon für die ἀμφιδρόμια erfunden, welcher dem γενέθλιος zu vergleichen sey. Die ἀμφιδρόμια waren ein häusliches Fest am 5ten Tage nach der Geburt eines jeden Kindes, wobei die Amme mit dem Kinde der religiösen Reinigung wegen um den Hausherd herumlief. Äschylos wollte also ausdrücken, daß sich dann

das Schicksal eines jeden Menschen an sein Leben anschließe und sich für dasselbe bestimme, wie der *δαίμων γενέθλιος* des Pindar bei der Geburt. So haben beim Äschylos auch ganze Geschlechter der Menschen ihren Dämon, wie z. B. in der Stelle im Agamemnon 1488, wo er *τὸν τριπάχυιον δαίμονα γέννας τῆσδε*, den ungeheuern Dämon dieses Geschlechtes nennt.

Auch in dieser Bedeutung zeigt sich die unbestimmte Allgemeinheit immer noch darin, daß *τὸ δαιμόνιον* eben dasselbe ist mit dem *δαίμων*. Das *δαιμόνιον* des Sokrates ist bekannt, und von Kennern solcher Ideen des Alterthums ist schon hinlänglich ausgemacht, daß darunter keinesweges ein persönliches Wesen zu verstehen ist, sondern ein Verhängniß, welches nicht durch eine klare Einsicht des Zusammenhanges von Ursachen und Wirkungen erkannt werden kann, und sich dem Menschen nur in dunklen Gefühlen und Ahndungen offenbart. Solche innerliche Warnungen eines Vorgefühls, wozu sich kein besonderer Anlaß offenbart, und die doch auf das Handeln unwillkürlich einfließen, schrieb Sokrates seinem *δαιμόνιον* zu. Der Mensch aber, an dem sich sein Geschick auf eine besondere Weise äußert, sey es nun in seinen Fähigkeiten und Gesinnungen oder in seinen Begebenheiten, so daß er dadurch über die gewöhnliche Persönlichkeit erhöht erscheint, ist ein *δαιμόνιος*. Daher ist in der Anrede mit diesem Ausdruck bald Lob bald Tadel, und bald ein Glücklichpreisen, bald ein Bedauern enthalten. Vorzüglich geht sie aber auf den Charakter der

Menschen, der ja auch durch den δαίμων oder das δαιμόνιον bestimmt wird.

So kommt es denn zuletzt dahin, daß der eine allgemeine Dämon sich auflöst in besondere persönliche Dämonen, welche nichts anders sind als die personificirte göttliche Nothwendigkeit, die sich in jedem Menschen besonders offenbart. Aber auch hier ist noch ein sehr bedeutender Unterschied zwischen der Ansicht der alten Dichter, welche alles Göttliche mythisch ansahen und in mythische Zeiten seine Äußerung versetzten, und den Meinungen der Philosophen und späteren Dichter, die alles dieses mehr psychologisch auffassen und es daher ganz in die wirkliche Welt und in das Bewußtseyn jedes Einzelnen einführen. Dieses kann man am besten erkennen an der Darstellung des Hesiodos, bei welchem persönliche Dämonen außer den Göttern zuerst vorkommen. Dieser Dichter zählt bekanntlich in seinen Werken und Tagen, oder Hauslehren, wie Voß den Titel gegeben hat, 5 verschiedene Menschenalter auf, und zwar sind die Menschen nach ihm von gleichem Ursprung mit den Göttern. Denn V. 108 dieses Gedichts sagt er nach der Vossischen Übersetzung: „als gleichartig erwuchsen die Götter und sterblichen Menschen," d. h. sie entstanden wie jene aus der allgemeinen Weltbildung, und sind keinesweges von den persönlichen Göttern geschaffen. Dasselbe bestätigt auch Pindar, wenn er Nem. VI, anfängt: ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν | ματρὸς ἀμφότεροι, ein Geschlecht ist der Götter

und Menschen, und beiden gab die gemeinschaftliche Mutter den Lebenshauch, nämlich die Altmuttererde. Alte Philosophen, wie Xenophanes, äußern denselben Gedanken. Auch Aristoteles erklärt den Homer, welcher den Zeus nennt *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*, so: *Φύσει γὰρ τὸν βασιλέα διαφέρειν δεῖ, τῷ γένει δ' εἶναι τὸν αὐτόν.* Polit. I, 5, 2. Hieraus folgt leicht, daß der *δαίμων*, der dem Ganzen inwohnt, sich ursprünglich in den Menschen eben so individualisirte wie in den Göttern. Bei Hesiodos in dem angeführten Werke ist das erste Geschlecht der Menschen das goldene, diese lebten ohne Leiden, Krankheit oder Alter, in dem höchsten Genuß aller Naturgaben, da ihnen die Erde alles freiwillig hervorbrachte, und in eben so vollkommener Einigkeit mit der allgemeinen Natur, wie die Götter. Und nun fährt er V. 121 fort:

> Aber nachdem nun jenes Geschlecht absenkte das Schicksal,
> Werden sie fromme Dämonen der oberen Erde genennet,
> Gute, des Wehs Abwehrer, der sterblichen Menschen Behüter,
> Welche die Obhut tragen des Rechts und der schnöden Vergehung,
> Dicht in Nebel gehüllt, ringsum durchwandernd das Erdreich,
> Geber des Wohls: dies ward ihr königlich glänzendes Ehramt.

Diese sind ihm also die eigentlichen Dämonen, d. h. die individualisirte dämonische Macht, die, wie ich schon oben bemerkte, das Allgemeine mit dem Besonderen verknüpft; eben deshalb haben sie auch ein sittliches Amt der Strafe und Belohnung, weil sie das Einzelne mit den allgemeinen ewigen Gesetzen der Naturordnung zu-

sammenhalten. Dieselben sind es ohne Zweifel, wovon der Dichter an einem anderen Orte jenes Werkes spricht, wo er die Könige vor Unrecht warnt und Vers 252 hinzusetzt:

> Drei Myriaden ja sind der Unsterblichen rings auf dem Erdkreis,
> Heilige Diener des Zeus, der sterblichen Menschen Behüter,
> Welche die Obhut tragen des Rechts und der schnöden Vergehung,
> Dicht in Nebel gehüllt, ringsum durchwandernd das Erdreich.

Die obere Erde ist ihnen aber ausdrücklich als ihr Gebiet angewiesen, weil diese der Wohnort der einzelnen endlichen Wesen ist, dagegen man sich das allgemeine Band der Nothwendigkeit innerhalb der Erde dachte.

Das zweite oder silberne Menschengeschlecht nähert sich schon mehr der bloßen Endlichkeit. Es war von den Göttern geschaffen und hatte eine gute Anlage; die Menschen waren 100 Jahre Kinder, aber dann lebten sie nicht mehr lange, weil sie übermüthig wurden, und den Göttern nicht mehr dienen wollten; darum verbarg sie Zeus unter die Erde. Doch hatten auch diese noch eine dämonische Würde:

> Aber nachdem auch dieses Geschlecht einhüllte die Erde,
> Werden sie sterbliche Götter der oberen Erde genennet,
> Als die zweiten; jedoch ward ihnen auch Ehre zum Antheil.

Hier hätte Voß nicht Götter übersetzen sollen; denn im Texte heißt es: *τοὶ μὲν ἐπιχθόνιοι μάκαρες θνητοὶ καλέονται.* Sie sind blos lebendig bleibende

auf der Oberwelt wohnende Seelen, nähern sich also den Dämonen, welche in der Folge als Seelen der wirklichen Menschen gedacht wurden. Noch tiefer sank das eherne Geschlecht, welches zuletzt namenlos in den Hades gelangte. Hierauf folgen viertens die Halbgötter oder Heroen, welche nach ihrem Tode auf die seligen Inseln versetzt wurden, und endlich das fünfte Geschlecht der jetzigen Menschen, über dessen sittlichen Verfall und kümmerliches Schicksal Hesiodos nicht genug zu klagen weiß.

Hier könnte man die Frage aufwerfen, warum dieser Dichter die Dämonen, welche doch nach allem Obigen sich in allen weiblichen lebenden Menschen offenbaren sollten, nur als die Seelen des allerersten, idealischen Menschengeschlechts bezeichnet. Der Grund davon ist, daß die älteste Mythologie und mit ihr die epische Poesie ihrer Natur nach alles Ideal in die äußerste Vorzeit oder vielmehr in den Anfang der Dinge versetzt. Der Dämon eines jeden Menschen ist sein nothwendiges göttliches Ideal. Dies wird aber in der Gegenwart von den unzähligen einzelnen Verhältnissen der Endlichkeit so getrübt und entstellt, daß es gar nicht als solches, sondern nur in seiner besonderen endlichen Erscheinung wahrgenommen werden kann. Der Epiker sieht es daher nur als den ursprünglichen Zustand des ganzen menschlichen Geschlechts, oder als den ersten Grund desselben bei seinem Ursprung aus dem Ewigen an. In dem gegenwärtigen Leben es wieder zu finden,

dies war erst einer mystischen oder philosophischen Reflexion vorbehalten. Auf dieser beruht ja auch die ganze lyrische Poesie, und daher finden wir die ersten Spuren von dem individualisirten Dämon im wirklichen Leben des einzelnen Menschen beim Pindar, wie oben gezeigt worden ist.

Vorzüglich aber mußten die Philosophen, welchen es recht um die Construction der wirklichen Welt und die Idealisirung jedes einzelnen Menschen nach einem sittlichen Ideal zu thun war, diese Idee zu ihren Zwecken ergreifen. Schon bei Thales, der nach dem Chörilos, den Diog. Laert. anführt, zuerst die Unsterblichkeit der Seele in einem höheren Sinne gelehrt hat, als die ältere Mythologie sie annahm, war nicht allein alles angefüllt von Göttern, wie Aristoteles und Stobäos melden, sondern die abgeschiedenen Seelen wurden ihm nach dem angeblichen Plutarch de placit. Philos. I, 8, Heroen, d. i. nichts anders als persönliche Dämonen. Empedokles aber und Pythagoras bildeten daraus ihre Lehre von der Seelenwanderung, wie die Seele des Menschen nach dem Tode als Dämon ihren Kreislauf durch viele Gestalten zu ihrer Läuterung machen muß und zuletzt zur Gottheit emporsteigt.

Der Ursprung dieser Lehre zeigt sich jedoch immer noch ganz deutlich in der doppelten Ansicht der Dämonen, wonach sie eines Theils die Mittelwesen sind, welche, wie der ursprüngliche Eros, die Gottheit mit dem End-

lichen verknüpfen und zusammenhalten, andern Theils aber die Schutzgötter und Führer der einzelnen Menschen, die ihn zum Allgemeinen und Ewigen zurückleiten. Beide Bedeutungen verfließen natürlich in einander, am meisten bei Platon, der immer die Tiefen der Weltanschauung gegenwärtig erhält, in welchen alle einseitigen Richtungen beisammen liegen. Ich hebe aus seiner Dämonenlehre nur wenige Stellen aus, worin sich beide Richtungen offenbaren. Im Symposion B. 202 sagt Diotima vom Eros: er sey weder Gott noch Mensch, sondern etwas zwischen beiden, ein großer Dämon: denn alles *δαιμόνιον*, setzt sie hinzu, ist zwischen Gott und den Sterblichen, *ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι*, diese Mitte füllt es aus, so daß das All mit sich selbst dadurch zusammengebunden ist. Hier haben wir das alte Band der Nothwendigkeit, von welchem das *δεῖν* und *ξυνδεῖν* so gebräuchlich ist, nur im wirklichen Leben der Welt in ein thätiges und lebendiges dämonisches Wesen verwandelt, und dasselbe ist ja auch eben dieser Eros in der Weltordnung der ältesten Dichter. Wer aber diese Verbindung recht versteht, ist nach der Diotima ein *δαιμόνιος*. Das Verhältniß dieses dämonischen Eros zur ursprünglichen Nothwendigkeit spricht Agathon aus, in demselben Dialog S. 195. Die alten Geschichten der Götter, sagt er, die Hesiodos und Parmenides erzählen, sind durch *ἀνάγκη* und nicht durch den Eros hervorgebracht worden. Daher rühren dort die Entmannungen und Fesselungen

und andere Gewaltthaten, jetzt aber ist Eintracht und Friede, seitdem Eros über die Götter herrscht. Auf der andern Seite ist denn einem jeden Menschen der Dämon zugesellt, der ihn durch sein Leben begleitet und führt, und daher zuweilen blos ὁ ἡγούμενος, der Führer, genannt wird; und dieser bringt ihn im Phädon S. 107 an den Ort, wo die Verstorbnen, ehe sie in den Hades kommen, gerichtet werden, auf das πεδίον ἀληθείας, das Feld der Wahrheit, welches der Verfasser des Axiochos gegen das Ende dieses Dialoges schildert.

War nur einmal der Dämon so ganz persönlich geworden, so würde er dann auch als Diener des höchsten persönlichen Gottes, des Zeus angesehen. Damit, kann man wohl sagen, löst sich eigentlich diese ganze Lehre von ihrem ursprünglichen Gedanken ab, und die Dämonen werden von dem Schicksal unabhängige persönliche Wesen. So bildete sich dieser Begriff besonders bei den Stoikern aus. Den Dämon, sagt z. B. Marcus Aurelius V, 27, giebt Zeus einem jeden Menschen zum Vorsteher und Führer. Im 73sten orph. Hymnus wird der Dämon selbst Zeus genannt, und alles auf ihn gehäuft, was den großen Göttern zukommt. Schon dies ist ein Zeichen, daß dieser Hymnus nicht aus sehr alter Zeit herrühren kann. Und diese Vorstellungsart ist auch wirklich nicht einmal recht mystisch zu nennen, da eben die wahren Mysterien auf vollkommene Vereinung und Verschmelzung des Individuellen mit dem Ewigen und Allgemeinen hinstreben. Überhaupt möchte sich erweisen las-

sen, daß in diesen orphischen Gedichten bei weitem nicht der echt mystische Geist herrsche, der nach allen Spuren in den samothrakischen und eleusinischen Mysterien gelebt haben muß, und daß die ganze orphische Secte (denn Secte können wir sie gewiß nennen bei ihrer abgesonderten und gar nicht populären Lebensordnung) den echten Geist des griechischen Mysticismus keinesweges rein erhalten habe.

Die Römer, in deren Religion überhaupt weit weniger Mystisches ist als in der griechischen, knüpften ihren Genius auch an die persönlichen Götter, nicht an das allgemeine Fatum an. Sie hatten männliche und weibliche, je nachdem es der Schutzgeist eines Mannes oder Weibes war; die weiblichen hießen Junones, die männlichen vorzugsweise Genii, worunter man sich denn auch wahrscheinlich untergeordnete Joves dachte. Aus dieser freien Persönlichkeit ist auch zu erklären, daß sie Genien der Orte hatten, und hieraus ist keineswegs mit Creuzer zu schließen, daß es auch bei den Griechen solche gegeben habe, in deren Grundansicht die Idee derselben gar nicht liegt.

Die späteren Mystiker und Philosophen, besonders die Neuplatoniker, suchten bekanntlich die Denkart ihrer Zeit wieder auf die Tiefe früherer Ansichten zurückzuführen, aber freilich nicht mit einer ganz reinen Begeisterung. Die Dämonen sind daher bei ihnen die Mystagogen des Lebens, welche das Individuum wieder auf seinen ewigen Ursprung hinleiten, und darin nähern sie sich zwar

der echten Ansicht, aber auf dem umgekehrten Wege. Jedoch gehört die weitere Ausführung hiervon schon in die Ausbildung der Dämonenlehre, welche meine gegenwärtige Absicht nicht einschließt.

Diese war vielmehr zu zeigen, daß diese einzelnen Mittelwesen ihren Ursprung in der allgemeinen und die älteste griechische Religion beherrschenden Idee des Schicksals und einer nothwendigen Naturordnung haben; alsdann wie sie stufenweise auf dieser hervorgehoben worden, und doch ihrem wahren Sinne nach mit derselben einerlei geblieben seyen, nur insofern sie als die lebendige Vermittelung zwischen dem Einzelnen und dem Ewigen gedacht wurde.

XII.

Solgers mythologische Ansichten,

aus seinen Papieren zusammengestellt von
K. O. Müller.

Nachricht von Solgers mythologischen Papieren.

Die Papiere, welche ich in Händen habe, bestehen erstens aus einer sehr bedeutenden Masse von Auszügen und Stellensammlungen, welche in folgende Abtheilungen eingeschichtet sind: Asiatische Religionen, vorderasiatische Religionen, Religion der Ägypter, griechischer Cultus, griechische Mythologie, erste, zweite, dritte Periode (soviel ich einsehe, bildet die Zeit der philosophischen Erklärer und der Alexandriner die zweite, die der Neuplatoniker und Gegner des Christenthums die dritte Periode), griechische Heroengeschichte. Diese Excerpte zeigen, wie fleißig und sorgfältig der Verewigte sammelte; auch läßt sich aus der Anordnung derselben bisweilen errathen, wie sie derselbe anzuwenden gesonnen war, doch nur, wenn man seine Ansichten schon aus andern Quellen kennen gelernt hat.

Ich nehme hiebei zwei ausführliche, aber ziemlich früh verfaßte Abhandlungen, über Hesiod und Homer, so wie den gleichzeitigen Entwurf einer Einleitung zu einer Mythologie aus. Aber im größern Zusammenhange und allgemeinerer Umfassung hat Solger nichts Mythologisches hinterlassen, als ein sehr ausführliches und genau gearbeitetes Collegienheft. Ein Datum für dessen Abfassung giebt, daß Creuzers Symbolik (1810 — 1812) dabei benutzt, aber der Briefwechsel mit Hermann (1818) nur in nachträglich an den Rand geschriebenen Bemerkungen berücksichtigt ist. Im Jahre 1816 oder 1817 hörte Schreiber dieses als Student in Berlin die mythologischen Vorträge des ausgezeichneten Denkers; er hat ein Heft davon vor sich liegen, welches mit dem des Lehrers genau übereinstimmt, mit Ausnahme der Einleitung, die in beiden zwar dieselben Grundgedanken, aber mit vielen Abweichungen im Einzelnen durchführt; es scheint, daß Solger diese damals, ohne sich an eine schriftliche Abfassung zu binden, frei vorgetragen habe. Diese Hefte liegen also der nachfolgenden Auseinandersetzung von Solgers mythologischen Grundsätzen und Lehren als Hauptquelle zum Grunde. Ich hoffe, daß die Leser derselben, was sie darin Treffliches und Belehrendes finden, mit Empfänglichkeit aufnehmen, was ihnen minder annehmlich scheint, mit Nachsicht beurtheilen mögen, aus zweierlei Gründen. Erstens, um der Natur der Quelle willen: da, wer selbst wissenschaftliche Vorträge auf Universitäten gehalten hat, sich wohl

bewußt seyn wird, wie weit schwerer es ist eine ganze Wissenschaft mit eignem Studium zu durchdringen und überall auf festen Grund und Boden zu erbauen, als einzelne Gegenstände schriftstellerischer Untersuchung; zweitens, weil diese Quellen doch durch die Hand eines Bearbeiters gehen mußten, der zwar alle Mühe aufgewendet hat, den Sinn und die Meinung des Verfassers mit Bestimmtheit und Klarheit in gedrängtem Auszuge wiederzugeben, aber es doch unmöglich in dem Grade vermag, als es der Verewigte, ein Meister in der Anwendung deutscher Rede für wissenschaftliche Zwecke, wenn seine Pläne reif geworden wären, ohne Zweifel geleistet hätte. Um die Leser aber zum voraus darauf aufmerksam zu machen, was sie hier zu erwarten haben, erlaube ich mir eine Bemerkung. Nicht eigentlich historische Untersuchungen sind es, über die Elemente, aus denen der griechische Polytheismus allmälig zusammenwuchs, und über die Stufen, die der religiöse Glaube bei dieser Nation in einer langen Reihe von Jahrhunderten durchschritt, welche Solger seinen Zuhörern vorlegte; nicht das Werden, sondern das Gewordne der Mythologie beschäftigte ihn, die Gesammtheit der in den griechischen Mythen niedergelegten religiösen Gedanken und Gefühle, welche sich, nach seiner Ansicht, wie allmälig auch immer entstanden und gebildet, doch zu einem innig zusammenhängenden Ganzen oder System gestaltet hatte. Nun legte er aber keineswegs blos Ansichten und Ideen über die alten Mythen dar, sondern die Mythenerzählungen

selbst, mit genauer Angabe der Quellen und mit mancher beurtheilenden Bemerkung; doch sind auf jeden Fall das Wichtigste und Interessanteste für das Publicum die allgemeinen Ansichten, welche sich der geistreiche Gelehrte aus der Betrachtung des Stoffes gebildet hatte; und nur von diesen ist es hier statthaft und möglich einige Nachricht zu geben. Vielleicht ist manches darin, was die jetzt herrschende Verwirrung der Ansichten zu lösen und den Belehrung Suchenden aus dem Gedränge des Streits herauszuführen helfen kann; auch habe ich die allgemeine Rücksicht und Beziehung mancher Stellen auf vorhandene Ansichten keineswegs zu vertilgen gesucht; wohl aber, so viel wie möglich, alles was persönliche Affecte erregen könnte, da ich Solgers mitis sapientia um alles in der Welt nicht jetzt noch zum Gegenstand des Zanks und Haders machen wollte. Daß alles von Solger herrührt, was ihm hier beigelegt wird, dafür spondeo fidem; nur der Ausdruck erhält bei einem Auszuge leicht etwas von der Eigenthümlichkeit des Bearbeiters. Sonst kann es freilich leicht geschehen, daß auch bei der Beurtheilung, was wichtig und bedeutend und also vorzüglich mittheilungswerth sey, die individuelle Ansicht etwas mit hineinspielt; indeß habe ich jeden Einfluß von Wünschen und Neigungen abgewehrt, und was den eigenen Grundsätzen widersprach, eben so treu wiedergegeben, wie das Entsprechende. Alles was folgt, gehört hienach keinem Andern als Solgern an. K. O. Müller.

Die Mythologie der Griechen ist nicht zum bloßen Spiel und zu einem Schmucke des Lebens erfunden worden; vielmehr nahmen die alten Völker das größte und tiefste Interesse daran: eine neuerlich wieder aufgefundne richtige Erkenntniß, die indeß zu unzähligen Irrthümern Veranlassung gegeben hat, indem die meisten neuen Bearbeiter der Mythologie ihre Phantasien und Wünsche hineingelegt haben und die Hauptidee verfolgen: Alles sey Eins. Dagegen müssen wir uns daran halten, daß die Mythologie als eine Erfahrungswissenschaft durchaus den individuellen Charakter einer jeden Erscheinung fixiren müsse. Jede historische Erscheinung muß an ihrem eigenthümlichen Orte, gleichsam in ihrem eignen Grund und Boden erkannt werden, aber freilich von einem wissenschaftlichen Standpunct aus. Genaue Kenntniß der Thatsachen und wissenschaftlicher Geist müssen sich durchdringen.

Dies ist bei der Mythologie um so schwerer, da hier offenbar Zweierlei zu erkennen ist, der Stoff selbst und die Erklärung, die unendliche Masse der alten Sagen und ihre Bedeutung, und uns die Alten bei den letztern kaum leiten können. Denn zu den Zeiten, als die Alten selbst in der mythischen Phantasie ganz befangen waren, dachten sie ganz und gar nicht daran ihre Gebilde zu erklären und konnten es auch nicht, weil sie sonst sich selbst hätten erklären müssen, und als sie anfingen zu erklären, hatten sie schon die Phantasie selbst, und damit auch den richtigen Standpunct verloren.

Die Mythologie ist nun zum größten Theile religiösen Inhalts; sie stand mit dem Gottesdienste in Verbindung; sie ist aus dem Triebe nach Religion hervorgegangen. Religion ist das Hervortreten des Ewigen und Göttlichen im Menschen. Mit dem vernünftigen Bewußtseyn ist auch die Religion gegeben, und kann daher keinem Volke und keinem Menschen fehlen. Sie ist das Leben des Ewigen in dieser Welt, und das nothwendige wirkliche Leben der Menschen in und mit diesem Ewigen. Sie muß also auch bei jedem Volke eine durchaus eigenthümliche Gestalt haben, und für jedes das Allgemeinste mit seiner ganz besondern und wirklichen Existenz verknüpfen. Der Mensch kennt seine Götter durch so unmittelbare Erfahrung, wie er sich und die ihn umgebende Natur kennt. Er braucht nicht erst besondere Bilder zu erfinden, um die höchsten Ideen, welche das Leben anfüllen und erst mit Wahrheit und Wesentlichkeit beseelen, darunter zu verstecken. Denn allenthalben und in allen seinen Zuständen begleitet ihn die Gottheit, und verschmäht nicht die niedrigste Gestalt, um sich ihm darin zu offenbaren. Es ist von der vorzüglichsten Wichtigkeit, dies gleich anfänglich rechst fest zu halten, daß sich das Göttliche für den von Phantasie beseelten Menschen unmittelbar personificirt, und zwar eine ganz besondere und eigenthümliche Gestalt annimmt, sobald es nur in das Bewußtseyn tritt. Darin ist keine Willkür, sondern es drückt sich nur der Zustand des menschlichen Gemüthes selbst aus. Einige glauben, sie

können die tiefere Bedeutung der alten Religionen nicht anders retten, als wenn sie annehmen, daß weise Männer absichtlich ihre Weisheit unter Bildern verborgen hätten, um dem Volke verständlich zu werden. Aber erstens erklären sie nicht, wie diese Männer zu dieser Weisheit gekommen seyen, und dann auch nicht, wie sie selbst bloße Bilder anbeten konnten. Noch ärger ist es aber, wenn man ein solches Verhüllen der Wahrheit von bloßem Betruge herleitet und ein leeres Phantom von Pfaffentrug aussinnt. Nicht willkürlich verbarg man die Wahrheit unter solchen Bildern, sondern sie kleidete sich von selbst darein. Ja sie konnte ohne dieselben diesem bestimmten Volke unter diesen bestimmten Verhältnissen gar nicht erscheinen. Warum sie aber gerade solche Gestalt wählte, kann zwar bis auf einen gewissen Grad durch Geschichte erkannt werden, aber doch nie vollständig, weil wir immer nur die menschliche, nie die göttliche, nur die besondere, nie die allgemeine Seite dieser Thätigkeit auffassen können. Der Mythus ist also das nothwendige Mittel, wodurch die Idee der Gottheit zur besondern Erscheinung werden kann. Das Symbol ist die Erscheinung der Idee in der wirklichen Welt selbst; keineswegs ein willkürliches Bild, wodurch ein Ding für das andere gesetzt wird, sondern mit der Idee in organischem Zusammenhange stehend. Wenn nun durch den mythischen Weg die Idee ins Besondere übergegangen ist, so muß doch das Bewußtseyn ihrer Einheit mit dem Allgemeinen erhalten werden, und dies thut das Myste-

rium, welches gleichsam auf das Eine und Ursprüngliche zurückdeutet. Es löst keineswegs die einzelnen Gestalten in allgemeine Begriffe auf, sondern läßt beide als eins und dasselbe anschauen. Denn alle Dinge rühren nicht allein von der Gottheit her, sondern sind auch in ihr Eins. Mystik und Mythologie unterscheiden sich also recht eigentlich durch die entgegengesetzte Richtung. Es ist leicht einzusehen, das beide durchaus dazu gehören, gleichsam das Universum der Religion zu vollenden und anzufüllen. Keins von beiden führt für sich allein zur eigentlichen Religion, in welcher Tiefe der Empfindung herrschen, aber zugleich das ganze Leben durchdringen soll. Bei den Griechen sättigten sich Mythus und Mystik im Leben miteinander. Jener brachte ihnen die Götter näher, so daß sie überall mit ihnen umgehen konnten, die Mysterien führten sie selbst zu den Göttern zurück. Aber beides ist durchaus nicht anders als durch Phantasie zu fassen: denn das eine wie das andere liegt nicht in der Wahrnehmung der Erscheinungen noch auch im Verstande, sondern da wo Idee und Erscheinungswelt Eins sind. Aber deswegen sind Mythus und Mysterium noch nicht für Lug und Trug zu halten, wie manche glauben, ohne zu bedenken, wie viel sie selbst in ihr Leben aufnehmen müssen, das blos auf der Phantasie beruht. Die Gegenstände der Phantasie existiren nicht weniger als die der Sinne, aber freilich in einer andern Welt.

Die Grundlehren der griechischen Religion sind aus Asien und Ägypten herübergekommen, wie die Geschichte

der alten Kolonien beweist. Deswegen darf man aber auf keine Weise sagen, daß die Griechen als Volk ihre Lehren von andern Völkern entlehnt hätten, da sie dieselben durchaus eigenthümlich ausgebildet haben. Ihr Religionssystem läßt sich daher auch aus sich selbst erklären, wenn wir nur hin und wieder einiges aus jener Religionen zu Hülfe nehmen. Aber ganz falsch ist es, einzelne Lehren völlig historisch ableiten zu wollen, oder gar anzugeben, wie auf dem oder jenem Wege, zu der oder jener Zeit, durch Priesterpolitik, die ägyptischen Lehren sich in Griechenland ausgebreitet. Pelasger, Ägypter, Phönicier, so wie andere Völker in Vorderasien, hatten eine gemeinschaftliche Grundlage der Religion. Sie gingen davon aus, die Natur selbst in ihrer Totalität als beseelende Gottheit zu betrachten, und leiteten erst daraus nicht blos die Besonderheit, sondern auch die Individualität und Persönlichkeit der Gottheit her. Diese blieb aber als solche immer der allgemeinen Natur untergeordnet, und zerfiel ihnen deshalb in eine Vielheit von Göttern. Nun war ohne Zweifel eine solche Religion erst dann vollendet, wenn sich jene ganze Naturnothwendigkeit in die Mannigfaltigkeit einer Welt von freien Göttern entfaltete und durch diese in den Mysterien wieder in sich selbst zurückkehrte. So weit haben es nun die orientalischen Völker nie gebracht; die Mythologie hat sich bei ihnen nie so von den Mysterien abgelöst. Bei ihnen dehnte sich die Mystik über den ganzen Gottesdienst und das gesammte menschliche Leben aus, und die My-

thologie wurde höchst abenteuerlich. Man kann sagen: wie sie die Welt aus einem Ei entstehen ließen, so trugen auch ihre Götter noch immer die Schale davon als Überrest an sich. Daher ging nun die Entwickelung der einzelnen Welt fast durch alle Stufen der Naturbildung hindurch. Sie wurde zum Gestirndienst, zum Dienst der Elemente, Jahreszeiten und Naturerscheinungen. Ja bei den Ägyptern wurden alle Gattungen von Naturkörpern in diese mythische Ansicht aufgenommen. Auch bei den Griechen lag jene Totalität der Natur zum Grunde, in welcher sie aber zugleich aufs schärfste auch die allgemeine Naturnothwendigkeit erkannten und davon die individuelle Götterwelt sehr früh schon schieden. Jene Totalität sahen sie an als die nothwendige Verkettung ewiger und durch sich selbst heiliger Gesetze, in welchen auch für alles geistige Daseyn die Regel zugleich mit gegeben war. Daher wohnen die sittlichen Gesetze und Mächte hier bei jener dunklen Naturkraft, und aus dieser Verknüpfung sind eine Menge von tiefen Ideen der griechischen Religion zu erklären. Die Wesen dieser Gattung erhielten nun zwar eine gewisse Individualität, aber blieben doch als Theile in dem harmonischen Weltganzen. Eine neue Generation war erforderlich, um ein Geschlecht der Individualität und der persönlichen Freiheit hervorzubringen. So entstand die Vielgötterei; wie es eine unendliche Menge menschlicher Individuen giebt, die von der allgemeinen Totalität und Nothwendigkeit der Natur durch ihre Freiheit abgelöst sind, so mußte es nach diesem Standpuncte auch

eine Vielheit von Göttern geben. Indem aber auf diesem Wege die Mythologie ganz vollkommen ausgebildet wurde, erhielt auch die Mystik ihre vollständige und eigentliche hohe Bedeutung. Bei den Ägyptern und andern solchen Völkern war die Individualität noch gar nicht zur vollständigen Ausbildung, und die Freiheit noch nicht recht zum Bewußtseyn gekommen. Bei den Griechen aber entwickelte sich aus der Natur selbst eine ganz geistige Freiheit, und wenn diese zu der allgemeinen Natureinheit zurückkehrte, so entstand daraus erst eine vollkommne geistige und sittliche Befriedigung. Daher finden sich in den einzelnen Lehren der Mysterien so viele moralische Züge und soviel rein Geistiges, daß sie oft an das Christenthum erinnern.

Das bestehende System der griechischen Religion.

I. Kosmogonie und Theogonie. Die Theogonie ist die Grundlage der öffentlichen Religion; sie bildete sich durch die Dichter aus, die freilich nur das darstellten, was im ganzen System des Volksglaubens ihrer Zeit gegeben war. Nur aus diesem schöpften Homer (950 v. Chr.) und Hesiod, etwa hundert Jahr später. Hesiods Theogonie. Zuerst Chaos, dann Erde, Tartaros und Eros. Das Chaos ist das ursprüngliche Gemeinschaftliche, Ungesonderte, welches auch nach der Sonderung noch blieb. Der Tartaros ist das unter der Erde befindliche Chaos (V. 814). Eros ist der innere

Bildungstrieb der Erde, der sie zu Hervorbringungen aus sich selbst führt. Das Chaos gebiert Erebos und Nacht; von denen das erste für den Tartaros dasselbe ist, was die letztre für die Erde. Sie gehen dem Tage und dem Äther voraus, wie die ursprüngliche Mischung der gesonderten Gestaltung. Die Nacht gebiert Wesen einer physischen und moralischen Nothwendigkeit, die hier noch ganz eins erscheinen. Nacht und Erde sind selbst zugleich geistige Principe, allwissend, daher weissagend. Die Erde erzeugt aus sich Gebirge, Meer und Uranos, den Vater einer gesonderten Ordnung. Seine Kinder von der Gäa, die Repräsentanten dieser Ordnung, sind die Titanen. Der Weltstrom Okeanos und die Tethys sind das ursprüngliche Wasser, als Princip der Ernährung, daher die Okeaninen und die Flüsse, die alle vom Okeanos abstammen, κουροτρόφοι heißen. Sie sind das erste Paar nach der Lehre, daß das Wasser das Ursprüngliche sey. Hyperion und Theia sind die Urquellen des die Erde erleuchtenden Lichtes. Von Theia kommt jeder Glanz. Eos bedeutet den wirklichen, herauf und herabziehenden Tag (Hemera ist das allgemeine Urwesen), der von der Sonne noch getrennt wird, wie auch bei den ältern griechischen Philosophen geschah. Von Krios und Eurybia geht Kraft und Macht aus. Asträos ist der Urheber aller Lufterscheinungen, wozu die drei guten Winde, der Stern Phosphoros und auch die übrigen Sterne gehören, weil diese bei den ältesten Dichtern als gleichartig mit Sternschnuppen und andern Lufterscheinungen betrachtet wur-

den, daher sie sich auch aus dem Wasser nähren. Pallas Kinder, Zelos, Nike, Kratos, Bia, drücken die Natur der Großältern am deutlichsten aus.

Perses zeugt mit der Asteria, Tochter des Köos, die Hekate. Köos (von κοέω, s. v. a. νοέω, oder von κείω) und Phöbe drücken sinnliche und geistige Klarheit aus, daher ein weissagendes Geschlecht von ihnen abgeleitet wird. Leto ist dunkle Verborgenheit, die durch ihren Sohn Apollon an den Tag kommt. Wenn sie je die Nacht bedeutete und ihr Sohn die Sonne, so sind dies Überbleibsel asiatischer Religion, wovon der Mythus der Griechen blos die geistige Seite ausbildete. Der Leto steht Asteria gegenüber, die Gestirnte, die Mutter der Hekate, der Göttin nächtlichen Zaubers. Mnemosyne, das Gedächtniß der Natur, wird von Zeus — welches ein Vorgriff ist — Mutter der Musen; Themis, die nothwendige und regelmäßige Ordnung der Natur, in der Physisches und Geistiges wieder vollkommen verschmilzt, Mutter von Zeus der Horen und Mören. Japetos Söhne hangen zunächst mit dem Menschengeschlecht zusammen. Kronos vollendet diese Schöpfung und faßt alle jene Wesen in Eins zusammen; er hat den Namen von der Zeit, weil diese die allgemeine Form der Naturordnung ist, ist aber nie der bloße Begriff der Zeit. Er ist auch der Himmel, insofern er sich regelmäßig umschwingt (womit μεταχρόνιος, hoch in der Luft, zusammenhängt). Rheia ist die Erde unter dieser Zeitordnung; sie wird aber oft in andere Vorstellungen

übergetragen. — Die Kyklopen und die Hundertarmigen sind Reste ursprünglicher Naturgewalt, die wild und ungeordnet zurückgeblieben sind, und nachher von Zeus benutzt werden. Vor dieser Zeit mußten sie in Druck erhalten werden. — Pontos, das Meer, bleibt dem ursprünglichen Chaos am nächsten (daher die Heiligkeit und Reinigungskraft des Meers); unter seinen Kindern spricht sich in Nereus besonders die weissagende Kraft aus, die man dem Meere zutraute, und die auch in mehrern Namen seiner Töchter angedeutet wird; Thaumas drückt das Erhabne, Wunderbare des Meeres aus, wie Phorkys und Keto mit ihren Geburten das Ungeheuere und Scheußliche. Soviel über die bloßen Genealogien. — Die Titanen waren nun von Uranos und Gäa erzeugt und als persönliche Wesen aus ihm herausgesetzt worden; dadurch entsteht sogleich ein Kampf, wodurch jener am Ende aufhört Princip zu seyn. Dies Losreißen von dem Urwesen erscheint aber als Frevel; es ist das νεῖκος λυγρὸν des Empedokles, welches die Dinge von ihrer Einheit sondert, und dadurch zugleich erst schafft. Anaximander sagte in demselben Sinne, die Dinge seyen durch ἀδικία in ihrer Besonderheit entstanden, Simplic. zu Aristot. Phys. I, 2. Aus Kronos Attentat, dem ersten Frevel des Erzeugten gegen das Erzeugende, entstehen die Erinnyen, die überall rächend eintreten, wo die von Natur gewissere Ordnung verletzt wird. Daher Heraklit sagt: wenn die Sonne ihren rechten Weg überschritte, würden die Erinnyen sie zurückweisen. Zugleich

entstehen die Giganten, geborne Riesen, Geburten der Natur, die hernach untergehen müssen, und die Melischen Nymphen, die Pflanzenwelt. Diese gehen aus den Blutstropfen der abgehaunen Scham hervor, aus dieser selbst Aphrodite, die Göttin der Liebe als Person. Die frühere Zeugung war das Werk des ursprünglichen Eros gewesen, und jedem Titan war gewiß nach der ältesten Dichtung seine Gattin angeboren; jetzt tritt freie Wahl ein. Doch ist Aphrodite die älteste und erste der neuen Gottheiten, ihre Beherrscherin, wie die Dichter öfter sagen; sie verhält sich zu ihnen, wie Eros zu den frühern Göttern. Kronos frißt nun seine Kinder, nicht wie die Zeit die in ihr hinschwindenden Jahre, sondern indem er der weiteren Entwicklung des Weltalls entgegenstrebt; Rhea aber hat den natürlichen Trieb ihre Geburten zu erhalten und errettet darum den Zeus. Dieser stürzt darauf mit seinen Geschwistern und Kindern, und zugleich auch mit Hülfe titanischer Gewalten, das alte Reich, und gründet die Herrschaft bewußt und willkürlich handelnder Götter. Die Urgewalt der Erde ist aber dabei noch lebendig und bricht in großen Naturrevolutionen immer wieder hervor, und kämpft gegen die Herrschaft und Ordnung des Zeus an. Eine solche wird im Mythus des Typhoeus beschrieben, von dem die schädlichen Winde stammen, und die Erdbeben und vulkanischen Ausbrüche deswegen, weil diese die Alten von unterirdischen Winden herleiteten. In Zeus hat sich nun die Seele der Natur und das allgemeine geistige

Princip zum vollen Bewußtseyn und zur höchsten Herrschermacht concentrirt. Er ist jüngster Sohn des Kronos bei Hesiod, wie Kronos jüngster Sohn des Uranos ist; deswegen weil die jüngste Metamorphose, am weitesten vom Princip entfernt, am leichtesten selbst zum Princip wird. Bei Homer ist es der älteste Sohn, weil hier alles mehr nach der Weise einer menschlichen Familie dargestellt ist. Er beherrscht als freier Gott die Urprincipien; und zeugt darum mit der Themis die Horen und Mören, wovon die letztern schon unter den Kindern der Nacht genannt sind, ohne daß man doch nöthig hat eine von beiden Stellen für unächt zu halten. Aller weiteren Entwickelung aber macht Zeus dadurch ein Ende, daß er die Metis, die Weisheit aus titanischem Stamme, verschluckt, von der verhängt war, daß sie zwei Kinder gebären sollte, die Tochter dem Vater gleich an Macht und Weisheit, und den Sohn noch mächtiger. Nun gebiert er die Athena, die er mit der Metis gezeugt, aus sich heraus; Athena aber bleibt Jungfrau und gebiert nicht weiter; sie ist Zeus Geist als Klugheit im wirklichen Leben, damit hängt die Geschichte von Hephästos zusammen, die man aus Hesiod 927 und dem Hom. Hymn. auf Apoll 315 zusammensetzen muß. Hera gebiert aus Zorn, daß Zeus die Athena aus sich geboren, auch einen Sohn, aber dieser ist schwach und lahm, kein mächtiges geistiges Princip, blos das Feuer im Dienste menschlichen Kunstfleißes. Das Letztre zu bezeichnen, wird gesagt, Zeus habe ihn auf die Erde geworfen und die

Sintier, ein durch Metallarbeit bekanntes Volk, hätten ihn aufgenommen. So bezeichnen Athena und Hephästos in dieser Sage die letzte Entwickelung, aber auch zugleich eine Erniedrigung der Gottheit: sie sind Bildner des Menschengeschlechts und stehen der Thätigkeit des Handwerkers und Künstlers vor. Die Sage von Prometheus enthält die Schicksale des Menschengeschlechts. Die Menschen lebten ursprünglich in Eintracht mit der alles gewährenden Natur, ein titanenmäßiges Leben, nach dem Instinct. Als die Götter zur Herrschaft gelangten, entstand auch bei ihnen freie, eigne, bewußte Thätigkeit, welche im Feuerraube des Prometheus dargestellt wird, durch welchen den Menschen alle Industrie entsteht, aber sie werden dadurch zugleich sterblich und unglücklich. Die Klugheit des Menschen, welche der Natur Trotz bietet, ist Prometheus; Herakles befreit ihn, durch seine Kraft den Menschen zum Gott emporhebend, als eine Art Mittler. Unter den fünf hesiodischen Geschlechtern sind die drei ersten titanische, jenseits der gegenwärtigen Welt stehende, und nicht unter Zeus Herrschaft passende; dann beginnt eine neue Welt, für welche die Heroen das Ideal sind; jene fallen in die Naturwelt zurück und sind daher dämonischer Natur.

II. Mythologie im engern Sinne. Gestalt der Welt. Man darf hier den alten Griechen nicht zu bestimmte Vorstellungen aufdrängen; sie hätten zu kurzsichtig und einfältig seyn müssen, wenn sie sich die

Welt unter so bestimmten Formen hätten denken wollen, wie man in neuerer Zeit gewollt hat. So ist es schon zu viel gesagt: die Erde sey ihnen eine bloße Scheibe gewesen; sie dachten sich die Unterwelt in derselben, daher Persephone so genau mit Demeter zusammenhängt. Ferner theilt sich die Erde nicht in Nord- und Südseite, sondern in nordwestliche und südöstliche (πρὸς ζόφον und πρὸς ἠῶ ἠέλιόν τε). Der Morgen fällt in alter Vorstellung mit dem Tage, der Abend mit der Nacht zusammen; daher Eos besonders Morgen heißt und ἕσπερος für Nacht steht, die Kimmerier und der Eingang der Unterwelt in Westen sind, Boreas und Zephyros zusammen aus Thrakia wehen (Il. IX, 5 vgl. Aristot. Polit. IV, 3, 4) u. s. w. — Die Götter wohnen bald im Himmel, bald auf dem thessalischen Berge Olymp, und man sieht ganz deutlich, daß die Begriffe davon bei Homer und Hesiod schon vermischt und vereinigt sind, besonders aus Il. VIII, 18 ff., wo das ῥίον des Olymp ganz deutlich in den Himmel versetzt wird und von der Erde abgelöst ist. Das Loch im ehernen Himmelsgewölbe, durch welches Zeus die Kette senken, und durch welches auch die Aloiden den emporflüchtenden Göttern über die aufeinandergethürmten Berge zu folgen im Sinn haben sollen, ist eine reine Erfindung; bei den ältern Dichtern ist kein Wort davon, und es widerspricht ganz der einfachen Anschauung. Man dachte sich auch am östlichen und westlichen Erdrande Himmelsthore, wozu der Aufgang und Untergang der Sonne führte. Der

Tartaros ist der Rest des Chaos, wo Erde, Meer und Himmel wurzeln, das Gefängniß der Titanen, darum von hohen Mauern umgeben. Das Reich des Aïdes dagegen fängt gleich unter der Erdoberfläche an, aber die leichteste Communication damit ist nach Homer am Okeanos. Die kleine Küste, die βαιὴ ἀκτή, erregt fast die Vermuthung, daß der Phantasie der Sänger der kleine Rand des Grabes vorgeschwebt habe, vgl. Äschyl. Choeph. 716. πότνι' ἀκτὴ χείματος. Die Scene der Nekyomantie ist auf der Asphodeloswiese hinter den Kimmeriern, deren Namen, so wie das Wort Erebos, die Griechen von den Phöniciern empfangen haben. Übrigens vermischt der Dichter hier immer Zweierlei, indem er bald die Schatten aus der Unterwelt zu Odysseus heraufkommend, bald Odysseus bei ihnen weilend darstellt.

Schilderung der Götter im Allgemeinen. Sie handeln nach Willkür und freier Individualität; sie geben Gutes und Böses nach Belieben; bestimmen den Charakter der Menschen im Allgemeinen und Besondern. Ihre Herrschaft ist den Menschen oft drückend. Sie haben sich in die Ämter getheilt, und jeder seine τιμή, die nach Hesiod (Theog. 24, μοῖρα 393, αἶσα 422) vom Schicksal bestimmt ist, aber doch auch wieder als durch Willkür veränderlich erscheint (Hymn. auf Demet. 329, Od. XII, 377). Sie sind höhern Principien unterworfen und werden selbst vom Schicksale gelenkt, dessen Beschlüsse ihnen oft auch unbekannt sind, wie dem Zeus

bei Äschylos die Verkündigung über sein eignes Geschick. Es bindet sie eine gewisse Naturnothwendigkeit, und eben so eine sittliche; der Eid beim Styx ist für sie ein Zwang. Im Ganzen schützen sie das Gute und hassen das Böse; sie halten die Gerechtigkeit aufrecht, besonders die Achtung gegen die Ältern, gegen Flüchtlinge u. s. w. Darin besteht die θεῶν ὄπις, die moralische Beobachtung der Götter. Indeß kann man sie mit Gaben besänftigen, und es ist daher nicht gar so schlimm sie zu beleidigen. Um höhere Beschlüsse in Ausführung zu bringen, verleiten sie die Menschen selbst zum Eidbruche und Äschylos sagt: von gerechtem Betrug ist auch der Gott nicht fern. Hermeias, als Meister der Schlauheit, giebt auch den Meineid als eine nützliche Kunst. Die Götter loben guterfundne Lügen. Dergleichen muß man nicht von der moralischen Seite ansehen. Denn die Götter sind, von diesem Standpuncte gefaßt, ganz menschliche Wesen und stellen die alten Griechen selbst dar, welche recht ordentlich lügen konnten. Sonst bestrafen die Götter nichts mehr, als wenn gegen ihre Person, gegen religiöse Heiligkeit u. dgl. gefrevelt wird; da muß der Gerechte mit dem Gottlosen untergehen. Außerdem ist Übermuth das größte Verbrechen wie in jeder Religion. — Die Götter haben bei Homer eine ordentliche Staatsverfassung, die nach dem Bilde der menschlichen eingerichtet ist; sie halten unter Zeus Vorsitz Versammlungen. Daher sind sie sich auch alle unter einander bekannt (Od. V, 79). Sie haben eine eigne Sprache, von der manches ange-

Digitized by Google

führt wird; es ist aber schwierig herauszubringen, was damit gesagt seyn solle; meistens scheint die Götterbenennung die ältere. Die Götter sind unsterblich, aber auch das bei Homer nicht durchaus nothwendig; Hephästos wäre fast gestorben, Ares hätte sterben können. Sie sind die leicht, mühlos Lebenden. Sie haben im Ganzen eine Einwirkung auf die Natur und geben Segen und Glück. Sie haben menschenähnliche Gestalt (ἀνθρωποφυεῖς nach Herodot), nicht als angenommene, sondern eigenthümliche; im Verkehr mit Menschen nehmen sie gewöhnliche Menschengestalt an, obgleich man sie auch da noch bisweilen erkennen kann; oft erscheinen sie in besonderen Verwandlungen. In ihrer eignen göttlichen Gestalt lassen sie sich nur bei besonderer Begünstigung sehen; sie wider ihren Willen zu sehen, ist höchst gefährlich. Wollen sie sich unsichtbar machen, so verhüllen sie sich ἠέρι πολλῇ, welches oft blos dichte undurchsichtige Luft ist. Ihre Kräfte sind übermenschlich, aber nicht unendlich; auch ihnen werden Anstrengungen schwer. Sie gehen mit großen Schritten oder springen über Berg und Thal, Land und Meer; aus Od. V, 49 erhellt, daß ihnen Meerwandeln sogar leichter ist als auf der Erde zu gehen. Doch müssen sie in der Haltung der Füße etwas Eigenthümliches haben, nach Il. XIII, 71; Il. V, 778, die bekannte Stelle von dem Taubengange der Hera und Athena braucht indessen nur auf die leisen Spuren bezogen zu werden. Eine Statue des alten Styls (Mus. Pio-Clement. I. tab. 30) zeigt Artemis,

wie mit beiden Füßen, die sie nahe an einander hält, hüpfend. Daß die πέδιλα die Götter im eigentlichen Sinne **tragen**, will wohl Homer nirgends sagen. Der Wagen mit Rossen bespannt bedienen sie sich auf gefährlichen Wegen oder zur Pracht. Flügel haben die Götter bei Homer nicht; nur Iris muß man sich befittigt, χρυσόπτερος, und zugleich schreitend denken. Nektar und Ambrosia ist nicht streng als Trank und Speise zu scheiden, wenigstens wird es dann häufig verwechselt. Die Götter wohnen in ordentlichen Häusern auf dem Olymp, mit denen die wirklichen Heiligthümer in Einen Begriff zusammengefaßt werden, so daß sie bald dort bald hier wohnhaft sind. Mit den Menschen leben sie als gleichartige Wesen und gehen als Individuen mit Individuen um: wie es bei dem Polytheismus ganz nothwendig war, weil ohne ein solches persönliches Auftreten eine besondere Entwickelung des geistigen Princips gar nicht dargestellt werden konnte. Sie haben besondere Neigungen zu Einzelnen und Familien, in denen sie wie alte Freunde behandelt, aber nach Umständen auch gescholten werden; sie sind durch Opfer und Gaben, auch durch zahlreiche und ehrende Namen zu gewinnen, die ihre mannigfachen Ämter und Würden bezeichnen, daher die πολυωνυμία. Persönliche Beleidigungen ziehen ihren Zorn und ihre Strafe herbei, oft auch der bloße Neid. Die Götter wollen durchaus nicht, daß sich ein Mensch über die Gebühr seines Geschlechts erhebe. Ihre Rache kommt oft sehr spät nach, als ein μήνιμα.

Von den einzelnen Göttern, Kindern des Kronos, Zeus und Hera. Zeus Charakter ist das Ideal der persönlichen Gottheit; die allgemeine Naturnothwendigkeit ist in ihm zum freien Willen geworden. Er steht als *Ζεὺς ὕψιστος* im Cultus als *κύδιστος μέγιστος* bei Homer an der Spitze der waltenden Götter. Doch steht er bei Homer immer noch mit den andern Göttern in einem Range, er ist an Weisheit und Macht nur gradweise über sie erhaben. Oft scheint es bei Homer als lenke er die Schicksale nach seinem Willen, oft scheint er blos darum zu wissen und muß sich ihnen wider seine Neigung beugen und unterwerfen. Er sucht Auswege, wie er verschiedene Satzungen der Schicksale mit einander ausgleichen könne, wie in der merkwürdigen Geschichte bei Apollod. II, 4, 7. Er muß die rechte Schicksalsstunde abpassen, wo etwas zu vollenden ist, Äschyl. Agam. 372 ff. Das Schicksal und die allgemeine Naturmacht ist gleichsam der ewige Stoff, den Zeus in der Wirklichkeit und Besonderheit bearbeitet; ohne ihn wäre jenes nur dunkle, seelenlose Nothwendigkeit; daher alle die Widersprüche. Damit hängt die Weissagung aufs innigste zusammen. Eigentlich und zuerst ist sie Eigenthum der Erde und der großen Mächte des Geschicks, aber Zeus beherrscht und lenkt sie; die Weissagungen sind *Διὸς θέμιστες*, Apollon hat die Prophetie *ἐκ Διὸς ὀμφῆς*. Die einzelnen Functionen des Zeus sind etwa so abzuleiten. Als König und Richter der Götter (dies z. B. im homerischen Hymnus auf

Hermes) beschützt er die Könige unter den Menschen, wie auch ihre Boten die Herolde; und waltet überhaupt über das politische Leben als Stadtschirmer, Befreier, Sieger. Er ist aber eben so Hausvater, und schirmt deswegen auch die Familien und ihren Besitz hienieden, als ἑρκειος, als ταμιας und κτήσιος. Von ihm kommt überhaupt das Recht in seinen ältesten Grundsätzen; er weidet seine Augen an den unschuldigen und gerechten Naturvölkern (Il. XIII, 3); er schützt den Eid und das Recht der ἱκέται und Gäste überhaupt. Er ist aber zugleich Naturgott, im Äther herrschend und daher früh, schon von Äschylos, mit diesem als Eins angesehen; ein Segensgott und σωτὴρ, der auch leiblich nährt und stärkt; besonders ist die Regelmäßigkeit der Naturordnung sein Werk (Διὸς ἐνιαυτοὶ, Il. II, 134. Διὸς ἡμέραι, Od. XIV, 93. Hesiod Ἔργα 767). Alle Veränderungen der Luft kommen von ihm (was macht Zeus? sagt Aristophanes für: was ist für Wetter?); vorzüglich rühren die gewaltigsten Erscheinungen dieses Reiches, Donner und Blitz von ihm her, und in diesen zeigt er ganz persönlich seine Macht und Herrschaft. Seine Ehe mit **Hera** ist das Symbol der Ehe überhaupt; sie wird in verschiedenen Mythen auf verschiedene Weise erzählt, und Hera bald als Braut, bald als Frau, in den mannigfachen Lagen und Verhältnissen des ehelichen Lebens dargestellt. Aber überall drückt sich der strenge Begriff der Ehe aus: Hera ist Hausfrau, nicht Geliebte; ihr Anspruch beruht auf dem Recht, nicht auf der Gunst, ma-

tronale Würde bezeichnet sie. Merkwürdig ist die Zanksucht, die ordentlich zu ihrem Charakter gehört; daß sie aus dem eigentlichen Begriff der Göttin hervorgeht, beweist, daß es Feste darüber gab. Ein Zank zwischen ihr und Zeus wurde in dem Feste Dädala bei Platää gefeiert. Alles dies, so wie der Haß gegen die zahlreichen Nebenweiber, gehörte zum Charakter der griechischen Hausfrau nach halborientalischer Sitte. Naturbedeutung hat Hera bei Homer nicht mehr.

Poseidon, das Meer, aber so, daß dies gleichsam nur der Stoff ist, indem er mit Willkür waltet. Er beherrscht das Meer und alles darin und darauf, daher er Gott der Schiffer wie der Fischer ist. Das Meer giebt ihm seinen Charakter: wie man zu einem grausamen Menschen sagte: dich hat das Meer geboren (Il. XVI, 34), so sind auch Poseidons Söhne zum großen Theil wilde und ruchlose Menschen. Zuweilen wird seine Macht auch über andere Gewässer ausgedehnt; er straft Argolis mit Dürre, aber zeigt hernach der Danaide Amymone die Quellen bei Lerna. Er übt aber auch über das feste Land große Gewalt, als Urheber der Erdbeben, zerstört Städte, die gegen ihn freveln, wie Helike, durch Eindringen von Wasserfluthen; er ist Schöpfer der Inseln. Er streitet mit andern Göttern um den Besitz eines Landes, wenn dasselbe vom Meere überschwemmt wird. Warum ihm das Pferd heilig ist (die Argiver versenkten ihm aufgezäumte Rosse in das Gewässer Δινή, Paus. VIII, 7, 2), ist schwer zu sagen; es reden

mystische Sagen davon; es hängt mit der Heiligkeit und Fruchtbarkeit des allerzeugenden Wassers zusammen.

Aïdes. Der Gott der an sich dunkeln Erde, deren Oberfläche Helle und Finsterniß scheidet. Sein Begriff geht daher auch ursprünglich schon auf die Fruchtbarkeit der Erde; er heißt deshalb *Ζεὺς χθόνιος, Ζεὺς καταχθόνιος*. Die älteste Stelle, welche davon handelt, ist bei Hesiod *Ἔργα* 463.; aber der ganze Mythus von ihm als dem Eidam der Demeter beweist dafür. Empedokles nennt das ganze Element der Erde *Ἀϊδωνεύς* (Steph. Poës. philos. p. 25). Hievon hat er den Namen *Πλούτων*, wie Zeus auch *πλούσιος* genannt wurde, der Idee zufolge, die Cicero de N. D. II, 26 ausdrückt: Terrena vis omnis atque natura Diti patri dedicata est, qui Dives, ut apud Graecos *Πλούτων*, quia et recidant omnia in terras et oriantur e terris. Der Name *Πλούτων* kommt zuerst vor bei Sophokles, der ihn auch *πλουτοδότης* nennt (Antig. 1185 im Inachos bei den Schol. Aristoph. Plut. 727) und Platon, Gesetze VIII, p. 828 d. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Name aus eleusinischen oder orphischen Mysterien stammt. In ähnlicher Beziehung hieß Pluto *Χάρμιος*, wie bei Mantinea (Paus. VIII, 12), weil man sich in der untern Welt behagliche Fülle und Ruhe dachte. Aber in der eigentlich epischen Mythologie ist Hades vorzugsweise der Gott der Todtenwelt, der Herrscher der Todten, von seinen vielen Unterthanen *πολυδέκτης, πολυδέγμων, πολυσημάντωρ* genannt, weil die Todten *οἱ*

πλείονες. Er ist unbeugsam, weil Niemand dem Tode entflieht, und darum hart und streng; auch bewahrt er nicht blos die Todten, sondern er kann auch Tod senden, wie z. B. aus Il. IX, 456 hervorgeht.

Hestia. Ihr Name bedeutet den Heerd, und kommt wahrscheinlich von *ἕδος, ἕζω,* indem der Heerd festen Sitz, Ansässigkeit bezeichnet. Im Kreise der Götter ist sie ein ganz ideales Wesen, indem sie die innere Einheit darstellt, welche alle die nach außen strebenden in verschiedene Richtungen getheilten Götter zu Einem Haus vereinigt. So konnte sie auch als Erde gedeutet werden, wie von den *σοφοῖς* des Euripides, weil nach Platon die Erde, dem Heerde des Hauses ähnlich, allen Göttern gemein war. Hestia sitzt mitten im Hause und empfängt hier die Gebete der Menschen; ihr Heiligthum ist die *κοινὴ ἑστία* im Prytaneion jeder Stadt. Die Pythagoreer nannten darum das Centralfeuer *τοῦ παντὸς ἑστίαν.* Sie ist immer das ruhende, unbewegliche Princip, die allein im Hause bleibende, wenn alle Götter ausgehen (Platon Phaedr. p. 246); daher sie auch Jungfrau bleiben muß, weil sie an keiner dieser äußern Richtungen Theil nehmen kann.

Demeter nebst Persephone. Demeter ist die Erde selbst, nur in erneuerter und geordneter Gestalt, in welcher sie alle Samen auf der Oberfläche zur Entwickelung bringt. Sie steht daher in vielfacher Beziehung zur Erde, aber hat vorzugsweise mit Fruchtbarkeit und Ge-

traide zu thun, worauf sich auch ihre meisten Beinamen beziehen. Indessen wird sie auch um Trauben, für die Heerden, endlich als κουροτρόφος, angerufen. In der Persephone wird das Dunkle und Verborgene der Erde ausgedrückt. Der Grundgedanke ist, wie Leben und Tod zusammenhangen und einen gemeinschaftlichen Keim haben; daher auch das Samenkorn in die Dunkelheit der Erde zurück muß, um belebt zu werden. Sie vermittelt Demeter und Hades und hat Theil an beider Eigenschaften und Wesen. Beide Göttinnen sind Fruchtgöttinnen, θεσμοφόροι, und Demeter kommt wenigstens in localer Mythologie auch als Göttin der Unterwelt vor; aber die Dichter hielten die Begriffe möglichst aus einander, so daß die Mutter blos Geberin des Getraides, die Tochter Beherrscherin des Todtenreiches war.

Kinder des Zeus. Athena, die eigne Tochter des Zeus, verwirklicht das Ideal der Weltregierung, welches in ihrem Vater liegt, und bringt es im Einzelnen zur Erscheinung. Sie ist die besonnene Weisheit des individuellen Lebens. Sie ist daher Zeus Liebling und hat von allen Göttern am meisten Antheil an seinen Machtäußerungen; sie herrscht mit Zeus zusammen über Götter und Menschen (Od. XVI, 264). Wegen ihres praktischen Charakters handelt sie meistens unter Menschen auf endliche Weise und durch endliche Mittel, den Herakles, Achilleus, Odysseus, Telemachos begleitend. Sie ist besonders Beschützerin der Städte und Staaten, verwaltet Gerichte, wie den Areopag, lenkt den Krieg,

obgleich sie den Unruhstifter Ares haßt, führt Zeus Aegis und wird als Nike verehrt. Ihr Charakter hat eine große Strenge und Kälte, indem das Gefühl auf sie wenig einwirkt; eben deswegen ist sie der Liebe unzugänglich. Alle Künste und Fertigkeiten fallen nach dem allgemeinen Begriffe in ihren Bezirk und es werden ihr in einzelnen Sagen auch solche zugetheilt, welche sie gewöhnlich nicht verwaltet, wie Musik, Arzneikunde, Weissagung.

Apollon und Artemis. Diese beiden sind, wie sie in der griechischen Religion und Poesie erscheinen, die Ideale des individuellen, zur Idee und Schönheit aufstrebenden Lebens, die höchste und schönste Ausbildung desselben. Daraus läßt sich alles erklären, Apollons Jugend und Schönheit (die ihn zum Beschützer der Jugend, zum θεὸς κουροτρόφος macht), die Gabe der Weissagung, die bei ihm nicht aus der allgemeinen Naturmacht herrührt, sondern aus individuellem Aufschwung, daher hier die Poesie damit zusammenhängt, selbst das Amt der Bogenschützen und die Gymnastik, als jugendliche Kraft darstellend und zur Ausbildung des Körpers gehörig, auch daß er die Menschen tödtet und Krankheiten schickt, weil das Schöne vergänglich ist und, während die Einzelnen vergehen, die Gattung in ewiger Jugend blüht. — Eben dieses frische jugendliche Leben ist Artemis, aber mehr in Beziehung auf die gesammte Natur gefaßt, wozu sie als weibliches Wesen mehr geeignet war. Auch sie blüht in ewiger Jugend und Jungfräu-

lichkeit; sie ist παιδοτρόφος, φιλομεῖραξ, aber macht nicht blos menschliche Jugend, sondern auch die Thiere gedeihen. So wird sie Göttin des Wildes (πότνια θηρῶν, Il. XXI, 470) und wahrscheinlich darum auch Jägerin; deswegen ist auch Geburtshülfe ihr Amt, so wie Heilung von Krankheiten.

Aphrodite ist die Göttin der freien Wahl und Neigung der Geschlechter. Indessen drückt sie oft auch den allgewaltigen Naturtrieb aus, und kommt dadurch unter die Schicksalsmächte; die ganze Natur, Himmel und Erde dienen ihr. Diese kosmische Aphrodite ist die οὐρανία, πάνδημος, die individuelle, persönliche. Eros galt recht eigentlich als eine blos individualisirte Umbildung des alten kosmischen Princips, er wurde Gegenstand poetischen und allegorischen Spiels, und sehr leicht und anmuthig behandelt. Himeros ist mehr allegorisch, daher er bei Hesiod zwar als Begleiter der Aphrodite vorkommt, aber ohne daß seine Abstammung angegeben wird.

Ares, eigentlich Gott der körperlichen Gewalt, des Schadens und der Zwietracht, daher vorzüglich des Kriegs.

Hephästos, die Naturkraft des Feuers, dem bewußten Willen unterworfen und zum Werkzeug der Künste gemacht. Dadurch ist die Naturkraft geschwächt, gebunden, und Hephästos lahm. Man schreibt ihm alle Verarbeitung der Elemente zu, wie er in den Ἔργα die Pandora aus Erde und Wasser macht, besonders aber jede Metall- und Schmiedearbeit. Das Element

des Feuers selbst bedeutet er bei Homer selten (Il. II, 426), bei Spätern häufig.

Hermes. In der epischen Mythologie zuerst Bote und Diener der Götter, und überhaupt ein Gott des Verkehrs, des Handels und Wandels. Daran knüpft sich in dieser Mythologie die Verbindung der Ober- und Unterwelt durch Hermes, die aber auch einen mystischen Sinn hat. Wie er der Götter Botschaften und Befehle ausrichtet, so steht er dem Verkehr unter den Menschen vor und ist Gott der Sprache, weil ohne diese Verkehr unmöglich. Er ist überhaupt Gott der Klugheit, die sich auch im Betruge zeigt, der Gewandtheit, daher auch Gymnastik und Musik unter seinem Schutze standen; er weiß den Zufall zu benutzen, daher ein Fund ἑρμῆς, ἕρμαιον heißt, und die untergeordnete Weissagung aus den zufällig fallenden Thieren ihm verliehen war. Sein Stab scheint ursprünglich als eine Wünschelruthe gedacht worden zu seyn. Als Gott des Verkehrs mit der Unterwelt wird er auch ganz θεὸς χθόνιος, und theilt das Wesen des Hades (Sophocl. Electra III, 1395. Ajax 832), daher auch χαρμόφρων bei Hesych; und so wird er zum Naturgott, Gott der Heerden und des Viehs überhaupt, auch Vorsteher der Gärten. In der epischen Mythologie ist er als Person nicht sehr wichtig, aber heiter, gewandt und graziös, und schon früh mit Vorliebe als ein Scherzredner dargestellt.

Dionysos gehört wenig hieher, da sein Wesen fast ganz mystisch ist. Die Mythologie stellt ihn als

Heros dar, der zum Götterrange emporgehoben wird. Er giebt den Menschen das Geschenk des Weins und verbreitet dies in allmälig immer mehr ausgedehnten Zügen durch die Welt; auch Obstarten wurden von ihm abgeleitet, namentlich Feigen und Äpfel. Seine Beinamen stellen den Eindruck des Weines auf vielfache Weise dar, und die Ämter, welche ihm die Poesie verleiht, eines Dichtergottes, eines Weissagegottes, sind nur aus den Wirkungen des Weines abgeleitet.

Die Übersicht über die genannten Gottheiten zeigt ein vollständiges System. Zeus ist der lebendige, thätige Mittelpunct des Ganzen, die zur Idealität erwachte Natur und gleichsam die bewußt gewordne Seele derselben. Hestia ist der formelle Mittelpunct, der feste und sichre Halt des Ganzen. In der nun geordneten Natur beherrscht Poseidon das Meer, Hades und Demeter die Erde. Unter den obern Göttern ist Athena die praktische Weisheit des Zeus, Hephästos die Bearbeitung der Naturkraft, Apollon das zum Ideal emporstrebende Leben, Ares die körperliche Kraft, Aphrodite der sinnliche Reiz, Dionysos der aus der Vegetation sich erhebende Geist. Oberes und Unteres, Leben und Tod verknüpft Persephone, Hermes verbindet durch freien Verkehr alle Reiche mit einander.

Die Nothwendigkeit und ihr Gefolge, besonders bestehend aus den Kindern der Nacht. Die Nothwendigkeit zeigt sich in der griechischen Weltansicht erst durch den Gegensatz des Individuellen, welches durch

sie beständig begrenzt und gehemmt wird, aber doch als von Ursprung Eines damit gilt. Diese Nothwendigkeit erscheint im Leben der Individuen als Schicksal, in Rücksicht auf die Natur als unveränderliche Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit, in der sittlichen Welt als allgemeine Ordnung und Strafe des von derselben Abfallenden. Die epische Poesie, welche allenthalben Individuen sucht, kann den allgemeinen Begriff jener Nothwendigkeit gar nicht ausbilden; bei Hesiod werden die einzelnen Zweige derselben als Kinder der Nacht dargestellt. Das Schicksal im Allgemeinen, indem es einerseits das Endliche beständig beschränkt, hält doch auch die Welt im Innersten zusammen, und wird darum eben so mit Ehrfurcht und Scheu, wie mit einem gewissen Widerwillen behandelt. Es ist selbst *θεὸς* oder *δαίμων*, da auch *θεὸς* bei Homer öfter die Gottheit im Allgemeinen, und dann ziemlich soviel als das Schicksal bedeutet (Od. III, 183. IV, 181. XI, 290 u. sonst), dem *δαίμων* aber öfter ganz die Thätigkeiten des Schicksals beigelegt werden. Der Dämon personificirt sich einigermaßen, indem er sich, das Besondere mit dem Allgemeinen vermittelnd, als Schicksal einem Menschen, oder sonst einem einzelnen Dinge anheftet. Die Idee, daß dieses allgemeine Göttliche das Besondere in seinen Schranken halte, drückt sich in dem *φθόνος θεῶν* aus. Dieser äußert sich besonders dann, wenn dem Glücklichen doch noch irgend etwas fehlt, so daß er nicht eigentliche *ἀφθονία* hat. Bei den Tragikern, Pindar, Herodot kommt viel davon

vor. Auf der andern Seite hat die allgemeine Nothwendigkeit zugleich das stete Bewußtseyn bei allem Wechsel des Lebens; der Dämon sieht und weiß alles und ist in allem thätig, und so die Grundlage auch der sittlichen Weltordnung.

In einer gewissen Verwandtschaft zu den Kindern der Nacht stehen die alten Götter, die Titanen, welche in doppelter Beziehung vorkommen, theils als in den Hintergrund zurückgetretne, besiegte und unterjochte Wesen, dann aber auch zugleich als der wirklichen Natur zum Grunde liegend, als Urquellen der Macht der neuern Götter, wie besonders die in ihren Würden gelassenen Licht- und Wassergötter. Eine eigne Classe von dämonischen Mittelwesen ist dazu da, die zwar unterjochte, aber immer noch widerstrebende Naturkraft zu bezeichnen; dazu gehören auch die wilden Naturvölker der Kentauren, Kyklopen, Giganten in ursprünglicher Bedeutung, nach welcher das gesetzlose Leben, das sich nicht in die bestehende Ordnung fügen will, in ihrem Begriff die Hauptsache ist.

Die Heroenwelt kommt hier nicht, insofern ihre Thaten und Schicksale geschichtliche Facta verbergen, sondern nur insofern in Betracht, als Ideen darin dargelegt sind. Alle Völker suchen durch ihre mythische Geschichte dreierlei auszudrücken: 1) Wie der Mensch anfänglich in Einigkeit mit dem göttlichen Wesen gelebt, aber sich von ihm zur Besonderheit entfernt habe, und dafür durch die Endlichkeit selbst bestraft worden sey.

2) Wie auch die Menschheit ein Ideal habe, welches nun in die Vorzeit gesetzt und an die Gottheit angeknüpft wird. 3) Wie sie auch mit der Gottheit wieder zusammenhange und zu ihr zurückkehre: dies ist die mystische Ansicht. Diese Ansichten dauern im Leben der Menschen fort, und bilden sich wirklichen und vorhandenen Ereignissen und Zuständen an, so daß die daraus hervorgehenden Sagen zugleich historisch und zugleich Werk der Phantasie sind, und man nicht mehr die genaue Verschmelzung beider aufheben kann. Bei den Griechen gab es im Charakter des Volks und ihrer ganzen Weltanschauung noch einen besondern Grund, warum die mythische Zeit ein durchaus für sich bestehendes Weltalter, eine Heroenwelt bildet. Die Götter waren schon durchaus individuell geworden, und verhielten sich schon zur Nothwendigkeit wie das Besondere zum Allgemeinen. Deswegen waren die Menschen nicht eigentlich aus ihnen entstanden, sondern hatten selbst einen höhern Ursprung in der allgemeinen Weltbildung, waren ihnen coordinirt (Hesiod Ἔργα 108. Pindar N. VI, init.). Es mußten daher auch die Menschen eine eigne ideale Welt haben, worin sich ihr Geschlecht symbolisch darstellte, und dies war die heroische. Zum Behuf einer allgemeinen Übersicht kann man die Heroen in kosmogonische, mythische, mystische, patriotische und individuelle theilen. Zuerst nämlich wird ein ursprüngliches und mit der Natur völlig übereinstimmendes Menschengeschlecht dargestellt, das aber von der Gottheit abfällt und dafür vernichtet

wird; und nun tritt das individuelle, mythische an seine Stelle, das sich wieder aus eigner Kraft als göttlich darstellt, und auch durch Abkunft mit den persönlichen Göttern verbunden ist. Dies sind Abbilder der Götter auf Erden. Diese Persönlichkeit mußte mit jener Natureinheit wieder verknüpft werden, und das geschah in den Mysterien. Schon daß die titanischen Menschen des goldenen Zeitalters die Beschützer der Menschen wurden, ist mystisch. Vorzüglich aber werden die Heroen der eigentlichen Mysterien, wie Jasion, Triptolemos, als Versöhner und Retter dargestellt; auf der andern Seite kommen ihnen die Götter als leidend und sterbend entgegen, und Beides verschmilzt oft in Eine Gestalt. Die patriotische Ansicht ist aus dem Staatsleben entstanden, und betrachtet die Heroen, in Beziehung auf dies, als Landesheroen, Ahnen der Königshäuser u. s. w. Die individuelle endlich ist die, in welcher berühmte Todte als Heroen verehrt werden, ja als Gespenster erscheinen.

III. Der Cultus. Einleitung. Vom religiösen Charakter des Volks überhaupt. Heiligthümer. Priester. Gebet und Opfer. Reinigungen. Divination.

Feste und Mysterien. Dieser ganze Gegenstand ist eigentlich die zweite Hälfte der Mythologie, indem in ihm eben das mystische Princip lebendig erscheint. Denn selbst die gewöhnlichen Religionsfeste haben doch im innersten Grunde einen mystischen Charakter. Es ist nie-

Digitized by Google

mals blos eine Erinnerung an eine mythische Begebenheit, sondern mit dieser ist nothwendig eine allegorische Beziehung auf das Innere der Religion verbunden, welche dem Feste erst seinen rechten Inhalt giebt. — Ein jedes religiöses Fest kann immer nur darin bestehen, daß ein inneres Moment der Religion in seiner Besonderheit in einem einzelnen Zeitpuncte dargestellt wird. Es muß Zeitpuncte geben, in denen sich das menschliche Geschlecht von den gemeinen Bedürfnissen des Lebens ablöst, und sein eignes Daseyn als ein göttliches und seliges erfaßt, daher die Muße und die Feier. In diesen Festen bleibt indeß das Verhältniß des Menschen zur Gottheit immer noch ein Verhältniß des Besondern zum Besondern; die Mysterien dagegen bedeuten Rückführung des Besondern auf das Allgemeine, Göttliche.

Feste der alten Götter (davon kommt nur wenig und sehr Einzelnes vor); Feste der jüngeren und wirklich verehrten. Da sich in jeder Gottheit das ganze allgemeine göttliche Wesen individualisirte, so mußte auch jede ein fast vollkommenes System ihres Dienstes haben und das Allgemeine mit in sich aufnehmen, und schon dies ist etwas Mystisches. Daher hatte denn auch jedes Land seine Hauptgottheit, in welcher sich für dasselbe das ganze Göttersystem besonders darstellte, und in welcher es sein ganzes Lebensprincip fand. Es ist wohl nicht zufällig, daß in Kreta (beim Zeusdienst) strenge monarchische Verfassung, in Athen (Athena) Künste und Wissenschaften und der lebendigste Staat, in Böotien, wo

besonders Apoll seinen Sitz hatte, die größte lyrische Begeisterung und die meisten Orakel sich fanden. Und die Städte hatten doch diese Schutzgötter schon, ehe sie sich in ihrem Charakter so entwickelt hatten, so daß man jene nicht als eine bloße Allegorie auf diesen ansehen kann.

In Zeus Dienst ist Zweierlei zu unterscheiden, erstens das Kosmogonische, wodurch sein Verhältniß zu einer ältern Welt als ins Bewußtseyn übergehende Naturmacht dargestellt wird, und zweitens seine Feier als des höchsten und mächtigsten Gottes. Jenes erscheint besonders in den kretischen Sagen und Festen, wie auch in den athenischen Kronien und Diipolien, eben so in den thessalischen Pelorien (in denen die Idee eines alten glückseligen kronischen Lebens dargestellt wird). Im kretischen Dienste des Zeus und der Rhea kommen mehrere Classen von untergeordneten Wesen vor, die sich schon die Alten bald mehr dämonisch, bald mehr menschlich dachten; Wesen, welche ursprünglich die Naturkraft personificiren, theils in ihrer ursprünglichen Bedeutung, theils im Dienste der Individualität: für den mystischen Dienst dasselbe, was die Titanen für die kosmogonische Poesie, nur daß sie mit den jüngern Göttern als fortbestehend gedacht werden. So sind die idäischen Daktylen zu fassen, unter denen Akmon, der Unermüdliche, den Himmel bedeutet, Damnameneus den Gewältiger, vielleicht dasselbe, Kelmis wahrscheinlich den in Mysterien häufig vorkommenden jungen Gott. Dasselbe sind die Kureten; zuerst Urgötter, deren Wesen am richtigsten ausgedrückt

wird, wenn bei Einigen die Titanen selbst von der Titäa und dem Kures stammen; hernach um Zeus bemüht, ihn rettend, ihm dienend, und selbst den orgiastischen Dienst begehend, der ihnen begangen wird.

Hera hat einen weitausgebreiteten mystischen Cultus, als große Naturgöttin, deren Ehe mit Zeus Quelle alles Segens ist, welche bei ihrer Verschwindung, ihrem *ἀφανισμὸς*, in samischer Sage, ihrer Entzweiung mit Zeus, in platäischer, versiegt, aber immer wieder von neuem aufgeschlossen wird.

Die Sagen von den Telchinen, die mit dem Poseidonscult zusammenhängen, zeigen in Rhodos eine ganze mythologische Welt zusammengedrängt, von der man nur das abziehen muß, was die Bearbeiter aus der gesammten griechischen Mythologie hineingebracht haben. Ohne Zweifel ging die ganze mystische Sage der Telchinen von der uralten Ansicht aus, wonach das Wasser der Ursprung aller Dinge war, und die Telchinen, Söhne des Wassers, sind hier dasselbe, was sonst die Titanen, die Söhne der Erde. Wenn es heißt: Zeus habe zu ihrer Zeit mit der Himalia drei Söhne erzeugt, so geht das auf eine menschliche Lebensordnung, die der Ackerbau herbeigeführt hat. Denn *ἱμαλια* heißt die Nahrung, und *Ἱμαλὶς* ist bei andern Völkern die Göttin des Getreidemahlens; auch hat der erste Sohn Spartäos offenbar vom Säen den Namen. Auch Helios wurde in Rhodos viel mit dem Meere in Verbindung gebracht.

Athena mag, als ihr Dienst von Ägypten und

Phönikien nach Griechenland kam, viel Mystisches an sich gehabt haben; in Athen ist indeß die Grundidee bis auf einzelne Züge verschwunden, da die Gottheit ganz Staatsgottheit geworden war.

Die Religion der Geschwister Apollon und Artemis auf Delos wird zum Theil von den Hyperboreern abgeleitet, dem seligen Volke, das die Überreste eines goldnen Zeitalters darstellt. Aber die nach Delos gekommenen Hyperboreerinnen sind die Artemis selbst; namentlich heißt die Göttin auch Opis, als eine allwaltende Weltherrscherin. Daß die beiden Gottheiten in den blühenden Zeiten des griechischen Glaubens für Sonne und Mond gegolten hätten, kann man nicht behaupten. Da aber in ihnen die Kraft der Natur und der Zusammenhang der wirklichen Welt mit dem Ewigen sich am reinsten personificirte, so konnte es leicht geschehen, daß orientalische Völker, die nur die Naturmystik kannten, sie mit den am meisten hervortretenden Naturgöttern verwechselten; auch war in den Beziehungen jener Götter auf Licht (Ἀπόλλων Ἑῷος, Apoll. Rh. II, 689. Λύκειος von lux) eine große Veranlassung dazu gegeben, wobei man nur bedenken muß, daß diese Beziehungen im Dienst des Apollon mehr idealer als physischer Art waren, und nur einzelne Richtungen der allgemeinen Bedeutung angeben. Bei der Artemis muß man die ephesische, thracische, taurische, kretische Göttin unterscheiden. Eileithyia galt nicht blos als Geburtshelferin, sondern im mystischen Dienst zugleich als große Natur- und Schick-

salsgöttin. Hekate ist die in der wirklichen Welt hervortretende Titanenwelt, welche Himmel und Erde verbindet, darum die allesvereinigende Nacht, und die Göttin des Zaubers, welche alle Grenzen der Natur wieder aufhebt.

Asklepios bedeutet im Cultus bei weitem mehr als in der Mythologie; er erscheint in jenem als ein großer Naturgott, der aber nur in dem bestimmten Bezuge auf Heilung und damit verbundne Zauberei verehrt wird. Als Gott der lebendigen, ewig jungen Natur, der Erdkraft, hat er die Schlange zum Symbol. Er hat eine eigne Welt von Dämonen um sich, auf die zum Theil das Mystische zurückgedrängt ist, dadurch daß Asklepios selbst in das System persönlicher Götter und Heroen übergeht.

Die Aphrodite, als große Naturgöttin, haben die Griechen von Syrien und Phönicien her erhalten, und eben daher den Adoniscult, in welchem die Vergänglichkeit des schönen, blühenden Lebens beklagt wurde.

So viel Mystisches in allen diesen Culten von Anfang an liegt, so haben sich doch keine eigentlichen Mysterien daraus entwickelt, bestimmte Institute, um mystische Ideen anzuregen und fortzupflanzen, wie es die samothrakischen und eleusinischen waren. Die erstern scheinen von Ursprung pelasgisch, und die Einwanderung von Samos her scheint die Ableitung von Phöniciern hervorgebracht zu haben, weil die Samier von einem Phönix herstammen sollten. Der Cultus war

sicher ein Naturcult, Axieros ein allgemein waltendes Princip, Axiokersos und Axiokersa die bestimmten Weltbildner durch Liebe und Zeugung, Kadmilos der junge sterbliche Gott, welcher die obere und untere Welt verknüpft.

Die Eleusinien waren das vollkommenste Religionsinstitut Griechenlands, in welchem das Gemüth die volleste Befriedigung fand, indem an die Anbetung des Naturlebens sich hier die Lehren der Civilisation und eine religiöse Ethik knüpfte. Demeter ist in allen Benennungen die Mutter Erde, die Nährerin, die Amme; dahingegen die Tochter bald als Tod und Verderben, bald als Leben vorgestellt wird. Es ist also hier schon eine Spaltung und Zerreißung der Welt, ein Kampf verschiedner Kräfte bezeichnet; und daher das Traurige in dieser Religion; ja Kora erscheint als Daeira der Mutter sogar feindlich und verhaßt, als ewiger Tod. Das sind die Leiden der Gottheit, die nicht beweint werden sollen, weil das ganze Schicksal der Welt darin liegt. Die Vereinigung nun, zu welcher die Mysten in der höchsten Entzückung geführt wurden, wurde durch den Iakchos bewirkt, der mit dem Hermes Seelenführer und mit Kadmilos Eins zu seyn scheint; und an ihn schloß sich auch ganz die Lehre von der Seligkeit der Seelen an, die, nach streng religiöser Idee, blos vom Glauben abhängig gemacht wurde.

Die Mysterien der Kybele stammen aus Phrygien und Lydien, und sind in Griechenland nie recht allgemein

geworden; sie sind auch nicht Mysterien in dem Sinne der vorhergenannten, weil eine Zurückführung des Besondern auf das Eine und Ewige darin nicht vorkommt, sondern blos das Wirken der Naturmacht als unmittelbar und gegenwärtig angeschaut wird. Attis steht zur Kybele in demselben Verhältniß, wie Adonis zur Aphrodite, Jasion zur Demeter u. s. w. Die orgiastische Raserei ist im Cult die Hauptsache.

Die orphischen Mysterien endlich gehören schon mehr der Reflexion und der Lust zu philosophiren an, die aber hier in ganz unbestimmte und formlose Schöpfungen der Einbildungskraft ausschweift. Orpheus selbst ist eine doppelte Person, als alter thrakischer Barde, und als Stifter einer Secte. Indeß kann auch diese aus Thrakien gekommen seyn, aber erst da der griechische Gottesdienst und selbst die Mysterien sich schon gebildet hatten; die Orphiker mit ihren bacchischen Mysterien blieben stets eine besondere Partei, in gewissem Gegensatz mit dem herrschenden System. Sie machten ihre eignen Kosmogonien, von denen die spätern gewöhnlich einen Gegensatz von Materie und Geist machen (zuerst Wasser, Elementarstoff, dann der Gott, Phanes u. dgl.), der nicht eigentlich der griechischen Religion angehört. Der bacchische Cult, von Phönikien und Ägypten her angeregt, scheint überhaupt die späteste Entwickelung des mystischen Geistes in Griechenland zu seyn.

XIII.

Ideen über die Religion der Griechen und einiger andern Völker des Alterthums.

Erstes Buch.

Von dem Systeme der sogenannten öffentlichen Religion der Griechen.

Erstes Capitel.

Einleitung.

Seitdem die Kunde von den Begebenheiten und Ideen der alten Völker unter den neueren wieder aufgelebt ist, haben die wunderbaren und uns bald befreundet bald ganz fremd erscheinenden Gestalten der alten Religionen oftmals die Gemüther tieferer Forscher angezogen, näher zu untersuchen, was wohl der wahre Sinn dieser erhabenen und lieblichen Formen seyn möchte. Die Betrach-

tung derselben, auf dem wahren Wege angestellt, muß nicht allein tiefer hineinleiten in die Erkenntniß dessen, was das menschliche Geschlecht überhaupt ist, und in jenen Zeiten war, sondern auch auf die jedesmal gegenwärtige Zeit den glücklichen Einfluß hervorbringen, den die Wahrheit allezeit und unfehlbar auf alles menschliche Handeln äußert. Denn dieses ist die Eigenschaft der echten Wissenschaft, daß sie zugleich im Erkennen der Dinge klüger und im eignen Handeln besser macht. Ihr ist das Entlegenste und das Nächste gleich gegenwärtig und gleich wirksam.

Deshalb unternehme ich es in dem gegenwärtigen Werke die Religion der Griechen und die ihr verwandten des Alterthums so darzustellen, wie sie mir ihrem inneren Sinne nach erscheinen, wohl überzeugt, daß ich weder die Tiefe dieses großen Gegenstandes erschöpfen, noch selbst meine Vorgänger oder Mitbewerber in allen Stücken verbessern werde. Denn jeder kann nur von seinem eigenen und besonderen Standpuncte aus diese entfernten Dinge in ihrem wahren Licht erblicken. Wenn ich daher gleich nicht vermeiden werde in neue Irrthümer zu gerathen, so werde ich doch einen solchen Weg zu verfolgen streben, auf welchem sie so viel mir möglich vermieden werden. Da ich nämlich dem wahren Sinn alter Sagen nachforsche, so kommt es nicht darauf an, die unendliche Menge einzelner Nachrichten aufzuhäufen; da jener Sinn aber nur in dem Alterthume selbst gefunden

werden kann, so werde ich mich in allem nur an die wirklichen Reste des Alterthums zu halten haben.

Diesen Sinn nun zu suchen, ist ein Unternehmen, das nicht ohne Ehrfurcht vor der darin erscheinenden Offenbarung des Göttlichen begonnen werden darf. Und wohl wurde dieses erkannt von den älteren Forschern, welche, wie vor allen die weite Gelehrsamkeit und das tiefe Gefühl des Johann Gerhard Voß *), die alten Religionen auf eine oder die andere Weise mit der christlichen unmittelbar verbanden. Nach diesen griff die Sitte um sich, alle innerliche Bedeutung in den alten Sagen zu bestreiten, und sie bei der Masse des Volks für reinen Aberglauben, bei den Gebildeteren und Klügeren aber für ein sinnreiches Spiel künstlerischer Phantasie zu erklären. So wurde das Alterthum nach einer Zeit gemessen, welche selbst höherer Seelenrichtung nur zu sehr entbehrte. Dergleichen Verfall ist allerdings auch im Alterthume nicht zu verkennen, aber es konnte auch dort nur der Verfall von etwas Besserem seyn. Ein hohler und grundloser Aberglaube, wie man ihn aus Furcht, Erstaunen und andern rohen Antrieben herzuleiten pflegt, kann wohl schreckliche oder freundliche Bilder übermächtiger Wesen in den Seelen erzeugen, nicht aber eine solche Herrlichkeit eines göttlichen Heeres, wie das der griechischen Gottheiten war. Besser aber von den Täuschungen dieses Aberglaubens belehrt konnte ein ganzes

*) J. G. Vossius de Theologia gentili etc.

Volk noch weniger aus bloßer ausschweifender Lust in müßigem Spiele ein so ungeheures Gewebe von ganz thöricht erscheinenden Unwahrheiten ausspinnen. Mehr, als wir gesonnen sind, würden wir jenem ägyptischen Priester beistimmen, der bei solchem Anlaß die Griechen erwachsene Kinder nannte, wenn sie sich einer so leeren Wollust überlassen hätten.

Es ist auch nur nöthig mit einem umfassenden Blicke die griechischen Sagen zu betrachten, um sie als etwas Besseres zu erkennen. Daher haben ihnen wiederum viele eine philosophische Bedeutung untergelegt, und auf diese Weise die Sagen selbst von dem getrennt, was sie vorstellen sollten. Die Sage ist diesen eine Kette von Erzählungen, die dazu dienen soll, dem ungeübten Verstande der Völker die Entstehung und den Zusammenhang dieser Welt und der Dinge darin begreiflich zu machen. So wäre sie also nichts anderes als eine unvollkommene Philosophie. Woran schon dieses irre machen sollte, daß bei den Griechen die Philosophie selbst schon sehr früh in einer zwar verwandten, aber doch ganz anderen Gestalt hervortrat, und sich nachmals auch ganz anders ausbildete. Hätten Religion und Philosophie denselben Sinn gehabt, so würde jene vervollkommnet zu dieser geworden seyn, welches doch ganz anders war. Überhaupt aber wäre hier noch die wahre Frage, ob denn allein das Bedürfniß, sich die Natur der uns umgebenden Dinge zu erklären, die wahre Quelle der religiösen Sage oder selbst der Philosophie seyn könne. Es möchte wohl ein

Höheres seyn, was beide erregt; nicht die ängstliche Besorgniß, sich das Irdische und Vergängliche durch eine ewige Grundlage zu sichern, welche ja vielmehr auf das blos Zeitliche gerichtet wäre, sondern die nothwendige Richtung nach dem Ewigen, ja das erscheinende Leben dieses Ewigen selbst.

Durch diese Erscheinung des Ewigen nun, welche jeder, wofern er der Religion fähig ist, in sich trägt, werden wir weit fortgehoben über jene Betrachtungsweisen, und können um so weniger noch deren gedenken, die nicht einmal auf der allgemeinen menschlichen Natur, sondern auf ganz einseitigen Grillen gegründet sind. Mit dem vernünftigen Bewußtseyn ist auch die Religion gegeben, und kann daher keinem Volke und keinem Menschen fehlen. Sie ist das Leben des Ewigen in der wirklichen Welt wie sie ist, und das nothwendige wirkliche Leben der Menschen in und mit diesem Ewigen. Da sie denn so ganz in dem wirklichen Leben ist und dasselbe durchdringt, so hat sie auch bei jedem Volke ihre eigenthümliche und lebendige Gestalt. Sie lebt in ihm und durch dasselbe, und ist mit ihm zugleich da. Der Mensch kennt seine Götter durch so unmittelbare Erfahrung, wie er sich selbst und die ihn umgebende Natur kennt, weil sie ihm eben so wahrhaft dasind. Ein anderer Trieb aber ist es noch, welcher ihn auf einem anderen Wege in die Tiefe dieser Dinge und zur Philosophie leitet.

Mit Recht hat man also in der heutigen Zeit sich bestrebt auch in der griechischen Sage die unmittelbare

Anschauung der Religion zu finden. Nur ist auch dabei manches zu vermeiden. Verliert man sich in die reizende Mannichfaltigkeit der einzelnen griechischen Göttergestalten, so läuft man Gefahr dasjenige zu vergessen, worin sie ewig Eins sind, und die Religion in Götzendienst zu verwandeln. Senkt man sich dagegen hinab in die Tiefe des einen und gemeinschaftlichen Wesens, so kann man gar leicht aus dem frohen und geselligen Leben in das Hinbrüten trüber Schwärmerei versinken. Auf jenem Wege geht das Heilige unter in dem Genuß der Welt, und die Götter werden nur Gesellschaft und Vermittler eines höheren Lebensgenusses; auf dem anderen flieht man die lebendige Wirklichkeit, um sich in eine dunkle und leere Tiefe zu begraben, und entzieht so dem Leben, dem man nicht entgehen kann, das, wodurch es sollte geheiligt werden. Nur aus vorgefaßten Meinungen können diese einseitigen Richtungen hervorgehen; ja zu oft nur verführt ein vorsätzliches Streben nach mystischer Tiefe der Natur der Sache und den Zeugnissen der Geschichte zu widersprechen.

Vor diesem allen werden wir uns nicht besser schützen können, als wenn wir das Alterthum selbst, wie es uns seine Überbleibsel zeigen, von allen Seiten und parteilos betrachten, und uns davon weder durch den Reiz einzelner Erscheinungen desselben noch durch irgend eine um sich greifende, falschen Schein erregende Neigung der gegenwärtigen Zeit abwenden lassen. Nicht leicht wird es freilich seyn, uns in dem Gewimmel der Sagen

zu finden und allezeit uns auf das Ganze zu richten, wenn uns hier die mystischen Lehren und Gebräuche von Samothrake, Thrakien, Eleusis, dort die mannichfachen Gestalten der Volksgötter verwirren. Bald erscheinen uns Gottheiten als wirkliche Menschen aus der Geschichte, wie Herakles, Asklepios und andere; bald persönlich gedachte Wesen als Symbole von Naturgegenständen und Kräften, wie Demeter, Pan, Poseidon; bald finden wir in ihnen einen mystischen, sittlichen und geistigen Sinn, der dem Leben der Götter, wie es die Dichter schildern, zu widersprechen scheint, wie in den gedachten Mysterien; bald scheint dieselbe Gottheit mehr als einen Ursprung und mehr als eine Bedeutung zu haben, wie Bakchos.

In dieser Verwirrung ist wohl das einfachste Verfahren das beste, und jenes ist, von dem, was sich in den Resten des Alterthums am deutlichsten zeigt, auszugehen und daraus das Übrige zu erforschen. Wiewohl es nun unmöglich bleiben wird, jede einzelne Erscheinung zu durchschauen, theils wegen der weiten Entfernung und der mangelhaften Nachrichten, theils weil die ganz eigenthümliche Sinnesart eines fremden Volkes nie völlig ergründet wird; so werden wir doch unsern Hauptzweck erreichen, den allgemeinen Geist einer solchen Religion zu ergreifen. Am deutlichsten zeigt sich aber offenbar das, was man die griechische Volksreligion zu nennen pflegt, wie sie in ihren blühendsten Zeiten bis zum Alexander hin in den Werken der Dichter und anderen Denkmalen

enthalten ist. Diese wollen wir daher zuvörderst so darzustellen suchen, wie sie sich als allgemein angenommen in dem Leben des ganzen Volkes findet, wovon wir die vollständigste Darstellung beim Hesiodos und den übrigen Dichtern besitzen. Denn wenn auch schon früh Philosophen wie Xenophanes *) über die Zersplitterung des Göttlichen in die vielfachen Gestalten der Volksreligion klagen, oder andere noch vor dem Ephoros hin und wieder die Sagen aus wirklicher Geschichte erklären wollten, ja wenn auch wirklich schon Kritias die Götter nur für eine Erfindung gehalten hätte, die den Menschen auch bei verborgenen Thaten Scheu einjagen sollte, und andere dagegen Ideen aus den Mysterien in die Volksreligion mischen, so sind dies nur Besonderheiten, die wir zwar in der Folge nicht übersehen dürfen, die aber die Betrachtung der Volksreligion im Ganzen nicht verwirren müssen.

Wenn auf diese Weise eine möglichst vollständige Idee dieser Religion gefaßt ist, so wird sich mit mehr Sicherheit verfolgen lassen, wie dieselbe auf verschiedene Weise sich bildend, das Leben, die Sinnesart, die Kunst des Volkes durchdrang. Je weiter aber alles dieses erkannt wird, desto mehr treibt es auch hin auf die ver-

---

*) Sext. Empir. adv. Mathem. IX, 193 Timon. Phlias. ap. Pyrrhon. Hypotyp. I, 224. Auf ähnliche Weise tadelt Herodot die kyprischen Gesänge II, 120. Conf. Victorii Var. lect. XXXV, 10.

borgenen Lehren der Mysterien, welche aus den Spaltungen und Zerstreuungen des Lebens wieder in die Anschauung des Ewigen zurückleiten. Es wird sich zeigen, daß sie mit der Volksreligion eins und dasselbe sind, und keins von beiden ohne das andere gedacht werden kann. Um sie aber zu verstehen und uns zu ihrer Kenntniß vorzubereiten, werden wir hinabsteigen müssen in die Religionen der Völker Asiens und Ägyptens, und in diesen zwar nicht immer den geschichtlichen, aber meistens den geistigen Keim griechischer Ideen finden. Denn um auf dem Wege der Geschichte von diesen Völkern aus zu den Griechen zu gelangen, besitzen wir zu wenig Überreste und sichere Nachrichten von ihnen. Besser verbinden sie sich daher mit einander durch den inneren Zusammenhang der Ideen, so daß sie sich gegenseitig aufklären und ergänzen. So werden die Mysterien selbst bei der Dunkelheit der Nachrichten einiges Licht erhalten, und endlich wieder auf das, wovon die Betrachtung ausging, zurückführen.

Hesiodos nun und Homeros werden von den Alten fast allgemein *) als die angegeben, welche unter den Griechen zuerst den Ursprung der Götter gelehrt haben. Nicht als ob diese solche Lehren erfunden, oder auch nur zuerst den Völkern enthüllt hätten. Vielmehr konnten ihre Gedichte nur selbst aus Zeitaltern entstehen, welche

---

*) Z. B. Herodot. II, c. 53. (Vgl. Creuzer, Symb. I, S. 271.)

ganz mit diesen Vorstellungen angefüllt waren. Weil diese aber die einzigen großen Denkmale solcher Zeiten waren, so trug man auf sie den Ursprung dieser Lehren selbst über, wie es das Alterthum natürlich liebte alle weit verbreiteten Sitten, Gesetze, Erkenntnisse auf einzelne große Männer zurückzuführen. Daher auch solche die das Ansehen tieferer Forschung suchten, die erste Lehre von dem Entstehen der Götter oder Theogonie bald dem Musáos *), bald diesem oder jenem anderen alten Heroen, bald selbst dem Scythen Abaris **) zuschrieben. Uns ist so viel gewiß, daß das was wir im Homeros und Hesiodos am vollständigsten finden, sich durch die ganze fernere Ausbildung der Religion in ihrer besten Zeit als das Wesentliche davon erhalten hat. Weshalb wir nicht irren werden, wenn wir von der Erzählung des Hesiodos über die Geschlechter der Götter ausgehen. Der Zweifel über die Ächtheit dieses Werkes ***) erwähne ich hier nur, um zu erinnern, daß alle wahrhaft alten Denkmale uns von gleichem Werthe seyn müssen, da es hier nur auf die Thatsachen ankommt, welche sie enthalten. Bei manchen Fällen der Art wird es freilich im Folgenden nöthig werden in das Einzelne näher einzugehen.

*) S. Diogen. Laët. praef. §. 3.

**) S. Suidas in Ἄβαρις.

***) Pausan. VIII, c. 18. IX, c. 31.

Zweites Capitel.

Von dem Urwesen in der griechischen Religion.

Bevor die unendlichen einzelnen Wesen, welche das Weltall mit vielfachem Leben anfüllen, ihr besonders und für sich bestehendes Daseyn erhielten, lagen sie in dem Urwesen, dem Allgemeinen, welches in ihnen allen ist und durch sie lebt, verborgen. Dasselbe, sich nicht in sich selbst unterscheidend, trug als ein durchaus Gleichartiges den ursprünglichen Keim aller Wesen in sich, und verschloß diese in sich selbst, war also nicht ohne sie. Es mußte daher sich von sich selbst unterscheiden und sie erzeugen als die seinigen. Sie aber, als sie erzeugt waren, blieben zwar an sich dasselbe Urwesen das sie zuvor gewesen, wurden aber nunmehr Wesen für sich und rissen sich von jenem, als dem ursprünglich Allgemeinen, los. Woher es kam, daß die besonderen Wesen das Allgemeine unterwarfen und, auf jenem nur als auf der gemeinschaftlichen Grundveste ihres Daseyns gestützt, in unabhängiger Willkür leben, obwohl nichts anderes seyend als die Wiedergeburt desselben Urwesens aus sich selbst, das Urwesen aber, an sich unvertilgbar und ewig, dennoch zugleich sie alle durchdringt, und ihr gemeinsames Loos und ihr gemeinsames Gesetz des Lebens und des Erkennens ausmacht. Indem nun diese besonderen Wesen als besondere doch zugleich nichts anderes sind als das Ewige und ursprünglich Göttliche selbst, sind sie

auch selbst Götter und im Einverständnisse mit ihrem Ursprung.

Zuerst also war Chaos *), das Seyn, welches in sich nichts Besonderes noch Wirkliches hervortreten läßt, sondern alles in gleicher Ununterscheidbarkeit in sich trägt, nicht eine blos körperlich rohe und ungeordnete Masse, wie es Ovidius **) nennt, sondern das reine Seyn, das dem wirklichen Daseyn zuvorging, und nur durch sein Gegentheil ausgesprochen werden kann, besser also von der Melanippe des Euripides ***) so angedeutet wird:

„Daß einst in Eins gestaltet Erd' und Himmel war."

Nach dem Chaos war aber auch ohne weitere Vermittelung die Erde, das wirkliche Daseyn, unmittelbar durch das Urseyn gegeben, und sobald sie wirklich war, so war sie auch bestimmt zum Sitze der seligen Götter; denn nun mußte sie auch die besonderen freien Wesen erzeugen. Daher war mit ihr auch Eros da, die Liebe, die geheime, allwaltende Sehnsucht des Daseyns zu sich selbst, die es wirklich erhält, und durch die es sich selbst als Lebendiges erzeugt.

---

*) Verschiedene Begriffe der Philosophen vom Chaos. Creuzer, Symb. Th. III, S. 311. Deutung des Chaos und der hesiodeischen Kosmogonie von Zenon dem Stoiker, s. bei diesem.

**) Ovid. Metam. I, 7.

***) Euripid. Fragm. Menal. T. II, p. 454, ed. Beck. *Πανδεχῆ φύσιν* nannte es Platon nach Schol. Hesiod. p. 240.

Darum singt nun Hesiodos *) so:

„Siehe, vor allem zuerst ward Chaos; aber nach diesem
Ward die gebreitete Erd', ein dauernder Sitz der gesammten
Ewigen, welche bewohnen die Höhn des beschneiten Olympos,
Tartaros Graun auch im Schoße des weitumwanderten Erdreichs,
Eros zugleich."

Vielfach mußten in diesem ersten Dunkel der Dinge die Dichter schwanken und irren, wie Antiphanes **) aus Nacht und Stillschweigen des Chaos entstehen läßt, aus Chaos und Nacht aber den Eros. Besser läßt Ibykos ***) den Eros aus dem Chaos entspringen, und auch Sappho †) irrt nicht weit ab, wenn sie ihn den Sohn der Erde und des Himmels nennt, weil diese die ersten Erzeugenden waren. Sobald das Seyn oder die Erde wirklich da ist, sondert es auch in sich selbst und ist nur durch die Liebe Eins; denn zugleich gesondert seyn und Eins, dies ist das wahre Werk der Liebe. Darum ist kein Daseyn ohne sie, und sie allein ist das Leben der Welt. So durchdringt bei Empedokles ††) alles der Haß, aber die Liebe folgt ihm †††) eben so rasch und vereinigt es. Beide sind ihm beständig und

*) Hesiod. Theog. 116 seq. übers. von Voß.

**) Irenaeus contra haeres. II, 14 init.

***) Schol. Apollon. Rhod. III, 26.

†) Ibid.

††) S. Stephani poës. philos. p. 19.

†††) Φιλία nennt er diese, νεῖκος jenen, des philosophischen Ausdrucks wegen.

erhalten die Welt in ihrem Daseyn *). Und dann wiederum sagt er, im Anfang seyen keine anderen Götter gewesen als nur Kypris allein **). Parmenides ***) aber nennt selbst Eros das erste Hervorgebrachte der ewigen Gottheit. Eros hat keine Nachkommenschaft und kann keine erzeugen, denn er ist die Erzeugung selbst, der Lebenstrieb, wodurch nun die für sich daseyende Erde ihre Kinder hervorbringt.

Die Erde selbst ist nicht durch Spaltung aus dem Chaos entstanden, sondern dasselbe mit ihm, nur als wirkliches Daseyn. Ist sie also, so ist auch das Chaos ihr Gegentheil, ihr wirkliches Nichts, und wird auf solche Weise in ihr wieder dargestellt als Tartaros. Denn mit ihr zugleich ist

„Tartaros Graun auch im Schooße des weitumwanderten Erdreichs."

Auch sonst bezeugt dieses der Dichter, indem er den Tartaros überall theils mit ähnlichen Wörtern wie das Chaos bezeichnet †), theils eben so beschreibt. Denn so ist es in der Kluft des weitumwanderten Erdreichs:

---

*) S. am a. O. X, S. 21. **) Ebendas. S. 29.

***) Stobae. Floril. T. I, p. 484. Aristot. Metaph. I, 4. *Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.* Plato Symp. p. 178. b.

†) *Χάσμα μέγα* nennt er ihn V, 740 (*χάσμα* und *χάος*, beides von *χαίνειν* gähnen), ja *Χάος ζοφερόν* v. 814. So *ἄγονται ἐπ' ἔρεβος καὶ χάος* Pseudo-Plat. Axioch.

„Dort sind der dunkelen Erd' und des finstern tartarischen Abgrunds,
Auch des verödeten Meers, und sternumfunkelten Himmels,
Aller Beginn und Enden sind dort mit einander versammelt,
Fürchterlich dumpf, voll Wustes, wovor selbst grauet den Göttern *)."

So erscheint jenes ursprüngliche Wesen, von dem lebendigen Daseyn aus angesehen, als der dunkle innere Abgrund der Mannigfaltigkeit, die sich auf der Erde oberhalb ausbreitet. Außerdem aber bleibt es an sich, als das Nichts und die Leere und die Abwesenheit des gesonderten Seyns. Wo dieses aufhört, ist immer noch das leere Chaos, wie (beim alten Ausleger des Pindaros **) Herakles hinter den Säulen, welche die lebendige Welt begrenzen, Chaos und Finsterniß findet. Auch den leeren Luftraum nennen Aristophanes und Simmias Chaos ***), und Markus Antoninus ebenso die leere unendliche Zeit †).

So wie sich aber die Erde im Tartaros zum Chaos zurücksenkt, so hat auch hinwiederum das Chaos eine Richtung zur Wirklichkeit und zum Daseyn, und spaltet sich selbst in Erebos und Nacht, damit diese beiden

*) Theog. V, 729 seqq.

**) Schol. Pindar. Olymp. III, 79.

***) Aristoph. Nub. 423, 623. Schol. id. Av. 129, 187. et Schol. Simmias Rhod. Antholog. Graec. T. I, p. 139 ed. Jacobs.

†) τὸ χάος τοῦ αἰῶνος. Anton. philos. IV, 3. Vgl. Kanne's Mythol. Th. I, S. 10.

Wesen die allgemeinen Formen erzeugen, welche alles Daseyende in sich halten. Hesiodos singt *):

„Erebos ward aus dem Chaos, es ward die dunkele Nacht auch;
Dann aus der Nacht ward Äther und Hemera, Göttin des Lichtes,
Welche sie beide gebar von des Erebos trauter Empfängniß."

Erebos ist dieselbe dunkle Leere wie Tartaros und wird daher mit diesem auch oft in Verbindung gedacht. Daß es eben so das Nachtige sey, wo das Leben aufhört, beweist, daß beim Homeros **) Odysseus sich nach dem Erebos wenden muß, um die Todten heraufzurufen, welche auch daraus emporsteigen ***), so wie jeder Sterbende in das Erebos hinabsinkt †). Ja Ödipus verflucht beim Sophokles ††) seinen Sohn, vom Erebos des Tartaros verschlungen zu werden, und nennt es das väterliche †††); weil es das alte dunkle Urwesen ist, in welchem als Chaos alle Dinge sich als nicht lebendig und ungesondert vermischten. Eben dasselbe, insofern es alle Gestalten der Dinge in ursprünglicher Mischung enthielt, war die Nacht ††††), und indem sich diese Gestalten zur Ordnung und wahrnehmbar

*) Theog. 123 seqq. **) Odyss. X, 528.
***) Ibid. XI, 37, 563. XX, 356.
†) Homer. Il. XVI, 327.
††) Sophocl. Oed. Colon. 1389. †††) πατρῷον.
††††) μέλαν χάος sinkt vom Himmel, d. i. finstre Nacht. Apollon. Rhod. IV, 1697.

entfalteten, gebar sie den Tag und den Äther. Der Tag ist also, was an den wirklichen gesonderten Dingen Chaos ist, nämlich die allgemeine, aber an sich leere Form ihres wirklichen Daseyns. Von dem Äther wird sich bald seine besondere Eigenschaft zeigen.

Weil aber das Chaos als Nacht das gemeinsame ursprüngliche Wesen aller Dinge war, so mußte diese auch das allgemeine und ewige Gesetz ihres Daseyns, den gemeinsamen Begriff derselben oder ihr allgemeines Erkennen enthalten. Darum liegen in der Nacht die allgemeinen geistigen Gesetze des wirklichen Daseyns; sie gebiert die Mören *) oder das nothwendige Geschick und die sittlichen Gesetze, wie Nemesis **) und andere Wesen der Art, welche erst im Gegensatze mit der Freiheit der ausgebildeten besondern Geschöpfe sich unterscheiden werden. Auch weiß sie alles und hat daher zuerst nach einigen Sagen das delphische Orakel besessen ***).

Diese geistige Seite konnte aber auch der Erde, als der gemeinsamen Mutter des Lebendigen, nicht fehlen, und nach den meisten war in dieser die ursprüngliche Weissagungskraft, daher sie Äschylos die Urweissagerin nennt †). Alle andere Weissagung war nur von ihr abgeleitet; von ihr ging sie aus in die Orakel wie zu Delphi ††) und zu Olympia, wo sie auch das älteste

*) Hesiod. Theog. 208. **) Ibid. 218.
***) Schol. Pindar. Argum. ad Pyth.
†) Γαῖα πρωτόμαντις. Aeschyl. Eumen. 2.
††) Aeschyl. l. cit.

gehabt haben soll *). Dieses allgemeine Erkennen entfaltet sich in den besondern Gestalten der Dinge, welche der Tag umgiebt, und steigt zur reinen gesonderten Geistigkeit empor in dem Äther. Denn auch bei den Philosophen wurde der Äther gedacht als der Stoff des Geistes. Beim Herakleitos ist in der trocknen Aushauchung **) der Materie der Geist, und das Allumgebende allein das Erkennende ***); dem Anaxagoras ist der göttliche Verstand das feinste aller Dinge †) und von ätherischer Natur ††), und derselbe dem Parmenides †††) der äußerste Umkreis des feinsten Lichtes. Was also an den sichtbar gewordenen Dingen der Urnacht gehört, ist der Tag, und was an den wirklich lebendigen Seelen, der Äther. So begleitet das Chaos in der Nacht und in den Ausflüssen derselben die ganze entfaltete Welt.

Diese Welt aber mußte sich aus der Erde selbst entwickeln durch das Walten des Eros, das ist durch Liebe und Zeugung.

---

*) Pausan. V, 14.

**) ξηρὰ ἀναθυμίασις. Die Wärme ist unsterblich, und denkt und hört und weiß alles, Gegenwart und Zukunft; der größte Theil davon stieg in die Höhe und wurde Äther, das Andere senkte sich und ward Erde, u. s. w. Hippocrates περὶ ἀρχῶν 3.

***) τὸ περιέχον μόνον εἶναι τὸ φρενηρές.

†) λεπτότατον πάντων χρημάτων.

††) Plutarch. de placit. philos. I, 18.

†††) Cicero de Nat. Deor. I, 11.

Der Dichter singt *),

„Aber die Erde, zuerst erzeugete, ähnlich ihr selber,
Ihn, den sternichten Himmel, daß ganz er umher sie bedeckte,
Stets unerschütterte Veste zu seyn den seligen Göttern.
Auch die hohen Gebirge, der Göttinnen liebliche Wohnung,
Zeugete sie, wo Nymphen durch waldige Krümmen umhergehn.
Auch das verödete Meer mit stürmender Woge gebar sie,
Ohne befruchtende Liebe, den Pontos."

Die Gebirge brachte die Erde nur hervor als Theile ihres eigenen Wesens, wie auch die Inseln und festen Länder als von ihrer Gottheit erfüllt gedacht werden **). Aber den Himmel oder Uranos und den Pontos als besondere Gottheiten, welche sich mit ihr zu neuen Zeugungen vermischten. Und zwar den Pontos als näher mit dem alles in sich auflösenden, chaotischen Urwesen verwandt, weshalb seine Erzeugten auch mit besonderer Weisheit und Erkenntniß der Zukunft begabt sind. Den Uranos aber als den Vater der gesonderten Ordnung.

Erde und Himmel sind also zugleich die ursprüngliche Masse des Daseyns, welche der Besonderheit persönlicher Wesen vorhergeht und zum Grunde liegt, und doch als Keime der Persönlichkeit selbst lebendige und persönliche Wesen. Beides mußte sich in ihnen vermischen, da sie auf der einen Seite noch dem Chaos, auf der andern der gesonderten Welt angehören. „Die gebreitete Erd', ein dauernder Sitz den gesammten Ewigen" heißt es ***), und wiederum die unge-

*) Hesiod. Theog. 125 seqq. **) Ibid. 957.
***) Ibid. 117, εὐρύστερνος.

heure *). Und eben so erzeugte sie auch den Himmel, ähnlich ihr selber, daß ganz er umher sie bedeckte, zur unerschütterlichen Veste für die seligen Götter **). Er ist der weit gewölbte ***), und der sternichte. Und doch ist ihre Vereinigung eine wirkliche Zeugung: denn der Dichter beschreibt sie so:

„Jetzt, herführend die Nacht, kam Uranos, und um die Gäa
Breitet' er liebend sich aus, voll Lüsternheit übergedehnet,
Ringsher †)." —

So wird durch den Eros und sein Werk, die Zeugung der Erde selbst, schon die erste Neigung zur Persönlichkeit gegeben, welche in ihren Erzeugten sich stufenweise weiter ausbildet.

Drittes Capitel.

Von der Geburt der Titanen.

Das erste Geschlecht, welches Gäa vom Uranos gebar, war das der gesonderten Naturkräfte, welche schon um einen Schritt der vollkommenen Persönlichkeit näher kamen, indem sie den regelmäßigen, stets wiederkehrenden Wechsel der geordneten Natur darstellten. Titanen

---

*) Ibid. 173, πελώρη. **) Ibid. 126 seq.

***) Ibid. 45, εὐρύς, wo von seiner Zeugung mit der Erde gesprochen wird.

†) Ibid. 176.

nannte sie Uranos im Zorne, nachdem sie ihn gestürzt hatten, weil sie ein schreckliches Werk der Rache verübt hätten, dem einst die Strafe folgen würde *). Die meisten Titanen haben schon jeder seine mitgeborne Gattin, weil sie nun durch nothwendige Zeugungen die besonderen persönlichen Wesen hervorbringen mußten. Sie sind aber folgende.

Der älteste ist **Okeanos**, der große Strom, der die ganze Erde umgiebt **), das geordnete und gesonderte Wasser. Weil aber das Wasser, wie beim Pontos bemerkt worden, sich am meisten dem ursprünglichen Chaos nahe hielt, war er der älteste. Mit seiner Schwester und Gattin **Tethys** ***) zeugte er dreitausend Flüsse und dreitausend Nymphen, **Okeaninen** genannt †). Vieler Na-

*) Hesiod. Theog. 206. Vgl. Creuzer II, S. 372. *φάσκε δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίῃ μέγα ῥέξαι ἔργον, τοῖο δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι.* Von den beiden Erklärungen des Scholiasten über das Wort *τιταίνειν* ist gewiß die active „rächen, strafen" die richtige, wie *τίνειν*. Es drückt ihre Empörung und Rache aus, weil sie der Vater unter die Erde verborgen hatte; *μέγα ἔργον* ist aber eine schreckliche Gewaltthat, wie an vielen Stellen der Dichter. Kanne, Gr. Mythol. I, S. 17 erklärt es aus dem Hesych für Könige; aber jene Erklärung ist vorzuziehen. Wolf hält die Stelle für untergeschoben.

**) S. Voß über Homers Geographie vor der Jenaer Literaturzeitung.

***) *Τήθη*, die Ernährerin, Amme, also auch die Mutter Erde. Kanne, Mythol. d. Gr. Th. I, S. 22 in der Note.

†) Hesiod. Theog. 357, 360.

men zählt Hesiodos auf *), aber alle kann sie kein Sterblicher nennen, doch kennen sie für sich die Menschen, welche zunächst an ihnen wohnen. Zwei andere Kinder des Uranos, Hyperion und Theia, oder Euryphaessa **), die Urwesen des die Erde erleuchtenden Lichtes, erzeugten Helios, die Sonne, Eos, die allgemeine Helle des Tages, und Selene, die Mondgöttin ***). Denn Eos ist nicht blos die Morgenröthe, sondern der ganze Tag †). Sie ist es, wie der Dichter sagt:

„Die allen den Erdbewohnenden leuchtet,
Und den Unsterblichen rings am weit umwölbenden Himmel."

Oft wird sie bei späteren Dichtern, von den Tragikern an, mit der Hemera verwechselt ††). Hemera ist aber noch nichts Wirkliches, sondern das Urwesen des Tages, in jener Welt der Nothwendigkeit, die vom Chaos ausgeht; Eos aber der wirklich erscheinende Tag, also eine Wiedergeburt eines ursprünglichen Wesens in der wirklichen Erscheinung, wie diese ganze Reihe göttlicher Zeugungen ist und seyn muß. Daß aber Tag und

---

*) Ibid. 330 — 363.

**) Hymn. Homer. XXXI, in Solem 4.

***) Ibid. 364 seq.

†) Voß, Mytholog. Briefe Th. II, Br. 8.

††) Zu den Stellen bei Voß, worin Eos Ἡμέρα genannt wird, füge ich noch Schol. Pind. Nem. VI, 85.

Sonne nicht dasselbe sind, sondern zwei verschiedene Wesen, liegt in der ganzen Anschauungsweise dieser alten Zeit und schon darin, daß der Tag die allgemeine Sonderung und Erkennbarkeit der Dinge überhaupt ist, die Sonne aber eben diese, insofern sie von dem einzelnen und besonderen Wesen, welches als der Ursprung des Lichtes erscheint, ausgeht. So zeigt es sich auch bei den Philosophen, welche, wie Pythagoras *) und Parmenides **), Licht und Finsterniß zu den ursprünglichen Gegensätzen des Weltalls zählen, oder wie Empedokles, Tag und Nacht ohne Bezug auf die Sonne durch zwei die Erde wechselnd umgebende Halbkreise darstellen ***). Auch Theia selbst wird von einigen für die allgemeine Helle des Tages ausgegeben †), und für die Mutter des Goldes und alles Glänzenden ††). Das mannigfaltige Spiel der dichterischen Phantasie vermischt häufig so die Gestalten in einander, daher auch Selene nach einigen eine Tochter des Pallas war †††).

*) Diog. Laërt. VIII, 26.

**) Simplic. ad Phys. Aristot. p. 7. b.

***) Plutarch. de placit. philos. I, 20. Brucker, Histor. philos. Vol. I, p. 1117 und andere haben sie fälschlich für zwei Sonnen gehalten.

†) Schol. Pindar. Nem. I, 54.

††) Pindar. Isthm. V, 1 et Schol.

†††) Hymn. Homer. in Mercur. 100.

Krios *) hatte zur Gattin Eurybie **), die Weitgewaltige, eine Tochter des Pontos und der Gäa, starr gesinnt, wie des Demants Härte ***). Aus diesem gewaltigen Paar entsprossen auch drei mächtige Söhne, Asträos, Pallas und Perses. Asträos, der Urquell aller Lufterscheinungen, erzeugte mit der Eos die drei Winde Zephyros, Boreas und Notos, den Stern Phosphoros und die übrigen Gestirne †). Den West, Nord und Süd gebar Eos, nicht allein, weil Morgens und Abends Stürme aufzusteigen pflegen ††), sondern auch weil sie zu den Erscheinungen des Luftkreises gehören, und nur diese drei, weil diese allein für heilsam geachtet wurden †††), die übrigen aber, wohin auch der Ostwind Euros gehörte ††††), als verderblich, des ungeheuren Typhoeus Abkömmlinge waren. Am Zephyros deutet auch das Beiwort des Weißlichen, Hel-

*) Da ihn der Schol. Hesiod. Theog. 134 und Curnut. de Nat. deor. 17 als Herrscher erklärt, und nicht unwahrscheinlich, so muß er doch vielleicht κρεῖος heißen, wenngleich Apollodor. I, 1 (s. Heyne), und Diodor. Sic. V, 66 entgegenstehen. Der Name eine Art von Erbsen, die bei Athenaeus II, p. 54 f. u. 55 b. κρεῖος geschrieben wird, ist wohl fälschlich hieher gezogen worden. Kanne, Mythol. der Griechen Th. I, S. 20, leitet ihn von κρῖος Widder, als Sinnbild der Stärke, ab.

) Theog. 368. *) Ib. 234.

†) Ibid. 371 — 375.

††) Voß Mythol. Briefe Th. I, S. 237.

†††) Theog. 862 seq.

††††) Voß, am ang. O. S. 235 ff.

len *) auf seinen Zusammenhang mit der Eos. Warum Phosphoros ihr Sohn ist, liegt noch näher, weshalb ihn auch Pindaros **) dorisch Aosphoros, und Apollodoros ***) Heosphoros nennt. Er und die sämmtlichen Sterne gehören in dieses Geschlecht, weil sie für gleichartig mit den Lufterscheinungen galten, auch bei den Philosophen; zwar gewiß nicht so, wie die Dünste, die schnell auftauchten und verschwinden, sondern als Hervorbringungen der ursprünglichen Weltbildung †). Dem Herakleitos ††) waren sie die Behälter der trocknen Aushauchung †††), in beständigem Werden entstehend und vergehend, und von ähnlicher Natur dem Xenophanes ††††). Die Sonne selbst nahm dieser als eine

---

*) ἀργέστης. Theog. 372, 863. Plin. Hist. Nat. II, 47.

**) Pindar. Isthm. IV, 40.

***) Apollodor. I, 7, 4.

†) Kanne, Mythol. der Griechen Th. I, S. 20 unterscheidet ἄστρα, Kinder des Astråos, die größeren Gestirne, von ἀστέρες, die eine besondere Göttin Asteria hatten. Nur diese seyen jede Nacht entstanden und verschwunden, wie die Sternschnuppen, die Homer selbst ἀστέρες nenne. Dies letzte Il. IV, 75, wie Kanne S. 58 anführt. Plutarch. de placitis philosoph. c. 13 erzählt: Anaxagoras habe vorhergesagt, es werde ein Stein aus der Sonne fallen, und drückt sich aus: προειδῶς κατενεχθέντα ἀστέρα πέτρινον. Von dem Unterschiede s. Schaefer ad Schol. Apollon. Rh. II, 517.

††) S. Schleiermachers Herakleitos, im Museum f. Alterthumswissenschaft.

†††) Vgl. Anmerk. **) d. folg. Seite.

††††) Plutarch. de placit. philos. II, 20.

Masse dieser Art an, welche sich von wäßrigen Dünsten nährte *), worin er einer ziemlich allgemeinen Volksmeinung **) folgte, auf die sich auch Herodotos bezieht ***), wenn er sagt, die Sonne ziehe das Wasser von der Erde an sich, welches, von den Winden zerstreut, in Regen herabfalle. Auf diese Weise erklärte man auch den Thau, den die Gestirne ****) hervorbringen sollten und besonders der Stern der Venus †). Auf die ägyptische Religionssage hat dieser Glaube noch bedeutenderen Einfluß gehabt. Des Krios zweiter Sohn, Pallas ††), hatte von der Okeanine Styx vier mächtige Kinder, Zelos den Eifer, Nike die schönwandelnde Göttin des Sieges, und Kraft und Gewalt; Perses aber, der dritte, der vor allen an kundigem Geiste sich ausnahm †††), von der Asteria, der Tochter des Köos, die Hekate ††††), von welcher mehr im Folgenden zu sagen seyn wird.

Von Köos und Phöbe †††††) stammten Leto und Asteria. Dieses Geschlecht gehört zu den dunkelsten und hat die verschiedensten Deutungen erfahren;

---

*) Ibid. **) Plutarch. de Is. et Osir. p. 335.

***) Herodot. II, 25.

****) Pseudo-Catull. Pervigil. Veneris.

†) Plinius Hist. Nat. II, 8. Auch die Sonne Aeschyl. Prom. 25.

††) Hesiod. Theog. 376 seq. Der Schwinger, erklärt ihn richtig Kanne, Mythol. der Griechen Th. I, S. 19, 21.

†††) Ibid. 370. ††††) Ibid. 401 seq.

†††††) Ibid. 397 seq.

nur müssen wir uns bescheiden, weder diese noch irgend ein anderes dieser göttlichen Wesen ganz auf Begriffe zurückzuführen, welches die vielfach bildende Phantasie der Völker mit Recht verhütet. So scheinen mir denn Köos und Phöbe noch immer am meisten auf die geistige Seite der Erde, auf ihr Erkennen zu deuten, und Kornutus *) den Namen des Köos nicht mit Unrecht vom Denken abzuleiten, der Name Phöbe aber auch schon die Begeisterung in sich zu schließen. Denn das Stammwort **) davon heißt rein und hell, welches auch geistig verstanden werden kann, und die abgeleiteten Wörter ***) deuten auf religiöse Reinigung oder Begeisterung. Freilich haben wir hier ein geistiges Wesen aus der Erde selbst, welches weder zu den allgemeinen Gesetzen des Erkennens in der Urnacht gehört, noch zu der Entwickelung des willkürlichen Denkens in den persönlichen Göttern, sondern dem Stoffe selbst unmittelbar verknüpft ist; daher auch alle Weissagung ursprünglich aus der Erde selbst aufstieg, in welcher, als der stets gegenwärtig blei-

---

*) Cornut. de Nat. Deor. 17, von *κοέω*, so viel als *νοέω*. Vielleicht nannten daher auch die Makedonier *κοῖος* die Zahl, und die Feto die Tochter der Zahl, Athenaeus X, p. 455. Kanne, Mythol. der Gr. Th. I, S. 18, leitet ihn von *κείειν* brennen, *κέκοια* wie *λέλοιπα*.

**) *Φοῖβος*.

***) *φοιβᾶν* reinigen, *φοιβάζειν*, begeistert seyn, weissagen, welche eben so gut von der Göttin *Φοίβη* als dem Gotte *Φοῖβος* herkommen können.

benden Mutter alles besonderen Seyns, auch alle Entwickelung der Zukunft dieses Seyns schon vorgebildet daliegt. Wenn also Leto *) die Nacht ist, wie ich sie freilich nur bei späteren Schriftstellern erklärt finde **), welches aber auch ihr Name, der dunkle Verborgenheit anzeigt, bestätigt ***), so halte ich sie für das Dunkle, selige Bewußtseyn der Erde, welches als der Ursprung von aller Erkenntniß der Zukunft allen Göttern und Menschen wohlthätig ist. Darauf scheinen, wenn man nur bedenkt, daß sie schon ganz persönlich gedacht ist, die Verse des Hesiodos zu gehen †):

> „Leto, in dunklem Gewande, die immer freundliche Tochter,
> Mild den sterblichen Menschen gesinnt und unsterblichen Göttern,
> Freundlich schon vom Beginn, die sanfteste auf dem Olympos."

Asteria endlich beweist ihre Verwandtschaft mit diesen Ideen dadurch, daß sie dem Perses, „der vor allen an kundigem Geiste sich ausnahm ††)", Hekate, die Göttin des nächtlichen Zaubers und der Sühnung oder religiösen Reinigung †††) gebar.

---

*) Leto ist Schwester der Asteria, weil die kleinen Sterne nur bei Nacht erscheinen, s. Kanne, Mythol. d. Griechen, Th. I, S. 33.

**) Plutarch. ap. Euseb. Praepar. evang. III, 1. Eustath. in Il. p. 22. Schol. Il. I, 9. Schol. Hesiod. Theog. 406.

***) S. darüber auch Buttmann in den Abhandl. der Berlin. Akad. der Wissensch. 1803, S. 230 u. f., wiewohl dort andre Ansichten zum Grunde liegen.

†) Theog. 399 seq. ††) Ibid. 370.

†††) Ibid. 410.

Eine ähnliche Beschaffenheit hat es mit einer andern Tochter der Gäa und des Uranos, der Mnemosyne, welche eben so das ganz der Erde gegenwärtige Bewußtseyn der Vergangenheit ausdrückt. Und selbst die Musen hielt Mimnermos *) für Töchter des Uranos; die aber welche von Zeus gezeugt waren, für andere jüngere.

Ein anderer Titan Japetos **) zeugte mit der Okeanine Klymene, oder nach anderen Asia ***), den Atlas, welcher den Himmel stützt, und so ebenfalls zur Ordnung des Weltgebäudes beiträgt; den Menötios, den kühnsten und frechsten der Titanen, und den Prometheus und Epimetheus, von welchen im Folgenden die Rede seyn wird.

Die Titanin Themis stellt gewiß ursprünglich die nothwendige und regelmäßige Ordnung der Natur dar, wie sie in den wirklichen Wesen erscheint, und ist daher nicht zu verwechseln mit jenen ewigen Gesetzen der Urnacht. Daher wird auch so oft das Wort, wovon ihr Name stammt, für die Gesetze der Natur gebraucht. Es ist nicht Themis, sagt Platon †), daß die Ursach der Umwälzung des Weltgebäudes es bald nach der einen

*) Pausan. IX, 29. **) Hesiod. Theog. 500 seq.

***) Apollodor. I, 2, 3.

†) Κινεῖν δὲ τούτῳ τότε μὲν ἄλλως, αὖθις δὲ ἐναντίως, οὐ θέμις. Plato Polit. p. 269 e. So auch δίκαιον. Aristoph. Nub. 1294.

bald nach der anderen Richtung hinbewege. Dem Apollon, sagt derselbe *), ist es nicht Themis zu lügen, d. h. es ist ihm seiner nothwendigen Natur nach unmöglich. Dem Äschylos **) ist die Ehe zwischen Geschwisterkindern ein Bund, von dem Themis abhält, d. h. gegen die Ordnung der Natur. Und so könnten noch viele Stellen der Schriftsteller für diese Bedeutung angeführt werden ***).

Endlich erzeugten Uranos und Gäa **Kronos** und **Rheia**, und zwar ist Kronos das jüngste ihrer Kinder †). Er vollendete diese Schöpfung und faßte alle jene gesonderten Wesen in ein Ganzes zusammen. Allenthalben wird sein Name abgeleitet von der Zeit ††), welche die allgemeine Form der Naturordnung ist. Er ist der unausforschliche †††), weil das Gesetz des ewigen Verstandes, der die Natur in ihrem regelmäßigen Zeitwechsel lenkt, nicht von sterblicher Klugheit ergründet wer-

---

*) οὐ γάρ δήπου ψεύδεταί γε· οὐ γάρ θέμις αὐτῷ. Id. Apol. Socr. p. 21, b.

**) λέκτρων, ὧν θέμις εἴργει. Aeschyl. Suppl. 38. Daß es aber so gemeint sey, beweist V, 240. ἐχθρῶν ὁμαίμων καὶ μαινόντων γένος.

***) So gebrauchen auch die Römer fas, woraus z. B. allein die Stelle des Persius Sat. I, 61. Vos, o patricius sanguis, quos vivere fas est occipiti coeco, zu erklären ist. S. δίκη Homer. hymn. 1 in Apoll. 458.

†) Hesiod. Theog. 137.

††) S. Etymol. M. in χρόνος.

†††) ἀγκυλομήτης.

den mag. Er ist auch der Himmel selbst, insofern er seine regelmäßigen Umläufe vollendet *). Da er nun so erst die wahre Vollendung dieser Naturordnung ist, so mußte er auch der König der gesammten Titanen werden. Rheia aber ist ihm als Gattin beigegeben, als die Erde, welche in ihrem wirklichen Leben selbst ganz von dieser Zeitordnung beherrscht und gelenkt wird. Unzähligemal wird sie auch bei den Dichtern mit andern Darstellungen der Erde verwechselt, wovon sich im Folgenden viele Beispiele finden werden.

Außer diesen Titanen gebar noch Gäa aus Uranos Umarmung die drei Kyklopen Arges, Brontes und Steropes **), welche, im übrigen an Gestalt den Göttern ähnlich, mitten auf der Stirn nur ein einziges Auge hatten, und in der folgenden Zeit Blitz und Donner schmiedeten, und endlich noch die drei Hundertarmigen, Kottos, Briareos und Gyes ***), deren jeder, von ungeheuren Gliedern, mit funfzig Häuptern, hundert Händen und großer Kraft versehen war. Es

---

*) Daher μεταχρόνιος, Hesiod. Theog. 269. Apollon. Rhod. II, 300, 587. IV, 952 hoch in der Luft, wie es Voß, Mytholog. Briefe Th. I, S. 203 gewiß richtig erklärt, falsch aber und noch dazu gegen seinen eignen Vortheil Dornedden im Pharmenophis, S. 250.

**) Hesiod. Theog. 139.

***) Ibid. 148. Γυής von γυῖον, Hand, Glied, der Handstarke. Kanne, Mythol. d. Griechen, Th. I. S. 23 in der Note. Κόττος vom dor. κόττειν für κόπτειν, schlagen, ebendas. Und die Lesart Γύγης sey aus Γυίης entstanden.

müssen diese die ursprüngliche Naturkraft enthalten, welche wild und ungeordnet noch aus der allgemeinen Bildung zurückgeblieben ist *). Die Kyklopen werden sich weiterhin deutlicher darstellen.

Viertes Capitel.

Von der Entmannung des Uranos und den Erzeugnissen daraus.

Uranos haßte diese seine sämmtlichen Kinder, weil sie von schrecklicher Art waren **), und verbarg sie tief in die Erde, damit sie nicht frei die Herrschaft des Alls an sich rissen. Aber die ungeheure Erde seufzte davon schwer beklemmt und dachte darauf, ihre Kinder zu befreien und den grausamen Vater zu bestrafen. Deshalb schuf sie in sich selbst das graue Eisen, und machte daraus ein gewaltiges Sichelschwert ***), und rief ihre eingesperrten

---

*) Der Schol. Hesiod. Theog. 617, erklärt sie für die Stürme des Winters. Wenn gleich die physikalischen Erklärungen dieser Grammatiker meistens sehr geistlos sind, so finden sich darin doch Spuren des Wahren.

**) Hesiod. Theog. 155.

***) Ib. 162 heißt es δρέπανον, aber 175 und 179 ἅρπη, und dieses Wort erklärt Heyne ad Apollodor. I, 6, 3 von einem krummen Schwerte, welches der Gebrauch bei Apollodor. II, 4, 2 Eurip. Jon. 192 und Quint. Calab. IV, 218 bestätigt. Ein solches Schwert ist auch das des Perseus Pitture Ercol. T. IV. Tab. VII, p. 33. Ἀδάμας ist ein mythischer Götterstahl, wor-

Kinder auf, damit den Vater zu verderben. Dies ist ihre erste absichtliche That, wodurch sie selbst in die Welt der Persönlichkeit eintritt, die sie eben dadurch hervorbringt.

Der jüngste ihrer Söhne Kronos folgte ihrem Aufrufe, nahm das Sichelschwert von ihr, und als nun Uranos die Nacht herbeiführend sich über die Erde hinbreitete, um sie zu umarmen, fuhr er hervor, mähete die Scham des Vaters hinweg und warf sie hinter sich zurück. So riß sich der König der erzeugten Welt von seinem Erzeuger los, und indem er sich ein eignes für sich bestehendes Daseyn schuf, vertilgte er in dem Wesen, von dem er entsprossen war, die Kraft zu neuen Erzeugungen. Denn nur so konnte die Welt für eine neue Gestalt des besonderen Daseyns geschlossen werden, und sobald dieses Daseyn wirklich geworden ist, kann auch das ursprüngliche Wesen nicht mehr als ein thätiges und wirkendes Leben, sondern als das welches allem wirklichen Leben zum Grunde liegt, erscheinen. Dieses Losreißen von dem Urwesen erschien aber der frommen Vorwelt als ein Frevel, wiewohl als ein nothwendiger. Ganz ähnlich ist der traurige Haß des Empedokles *), welcher die Dinge

aus alle gediegenen Göttergeräthe bestehen, wie die Sichel des Kronos h. l., der Helm des Herakles, Hesiod. Scut. 137, der Pflug des Aretes Pind. Pyth. IV, 398, die Fessel des Prometheus, Aesch. Prom. 6 etc. So der Recens. der neuen Ausgaben des Theokrit in den Heidelb. Jahrb. der Liter. 1811, N. 17.

*) νεῖκος λυγρόν. Stephan. poës. philosoph. p. 19.

von ihrer Einheit sondert, und doch dadurch als besondere schafft. Wie die Liebe bei ihm alle Dinge im Einen zusammenhält, so giebt der Haß ihnen ihr einzelnes und in jedem mit sich selbst einiges und für sich bestehendes Leben *). Und noch näher tritt jenen Sagen Anaximander, welcher das Fürsichbestehen der Dinge nur aus ihrem eigenen Frevel **) erklärte, durch welchen sie von dem Urseyn abgefallen seyen, aber wofür sie auch zur Strafe in dasselbe zurückkehren müssen.

Von der abgehauenen Scham sprützten die Blutstropfen auf die Erde ***), wodurch sie vom Uranos die Keime seiner letzten Erzeugungen empfing. Sie gebar aus ihnen die Erinnyen, die Giganten und der melischen Nymphen unendliches Geschlecht.

Sehr bedeutungsvoll ist ohne Zweifel gerade diese Geburt der Erinnyen, Alekto, Tisiphone und Megära †), aus der ersten Frevelthat, wodurch das Erzeugte sich von seinem Erzeuger losriß. Dafür ist es nun auch in seinem abgerissenen Leben stets mit seinem Urstoffe und sich selbst uneinig, und dieses sind die Erin-

*) Aristotel. de generat. et corrupt. II, 6.

**) ἀδικία. Simplic. in Phys. Aristot. I, 2.

***) Hesiod. Theog. 183.

†) Apollodor. I, 1, 3. Nach Phylarchos waren es zwei, die auch in Athen zwei Bildsäulen hatten, nach Polemon aber auch drei. Schol. Sophocl. ad Oed. Col. 39, 42. Spätere nennen noch eine Tilphose. S. Schol. Sophocl. Antig. 128 und Valckenaer ad Phoeniss. p. 684.

nyen, welche es für den Abfall strafen. Nur durch seine Übereinstimmung mit der allgemeinen Natur und ihren Gesetzen kann das einzelne Wesen sie besänftigen; aber stets lauern sie im Hinterhalte, um jede Abweichung davon zu rächen. So ist in ihnen Natürliches und Sittliches auf das innigste mit einander verschmolzen, jenes aber das Ursprüngliche, wie es auch in dieser Stufenfolge aus dem Urseyn nothwendig ist, welche diese Göttererzeugungen darstellen. In diesem natürlichen Sinne denkt sie auch Herakleitos *); denn „wenn die Sonne," sagt er, „ihre rechte Ordnung und ihren angewiesenen Weg überschreiten sollte, so würden die Erinnyen sie zu finden wissen." Aber in dem wirklichen Leben der Menschen, deren Besonderheit ganz zur Willkür und geistigen Persönlichkeit wird, gehen sie mehr in das Sittliche über, jedoch immer mit deutlichen Spuren ihres Ursprungs. Denn Älternmord zu rächen blieb ihr eigentlichstes Amt, wie in dem fürchterlichsten Beispiele dieser Art beim Muttermorde des Orestes:

„Werde die Würde darum
Der Erzeuger geehrt,"

singen sie beim Äschylos **), und sie selbst beschränken bei diesem ihr Strafamt auf den Fall, daß der Mörder mit dem Ermordeten von gleichem Blute sey, so genau,

---

*) Schleiermachers Herakleitos im Museum für Alterthumswiss.

**) Aeschyl. Eumen. 542.

daß sie dem Orestes auf den Vorwurf, seine Mutter wegen des Gattenmordes nicht gezüchtigt zu haben:

„Was habt ihr nicht im Leben sie mit Angst gejagt?"

antworten:

„Nicht ihres Blutes war der Mann, den sie erschlug *),"

weil doch der Ehemann nicht mit ihr aus demselben Blut entsprossen war.

Die Giganten, die hell von Waffen umblinkt, mit langragenden Speeren in den Händen **) aus der Erde hervorwuchsen, scheinen mir nur die ersten frevelhaften Empörer zu seyn, welche nach Entmannung des Uranos sich zu besonderem Leben von der allgemeinen Natur losrissen. Denn nach dieser Idee sind alle Erdgeborenen, d. i. die unmittelbar aus der Erde erwuchsen, auch bei dem Euripides frevelnde Götterfeinde ***). Zwar lebten sie glückselig, als die erstgeborenen Riesen, welchen die noch frische Natur alles von selbst und im Überflusse spendete, daher Akusilaos und Alkäos †) auch die glücklichen Phäaken aus den Blutstropfen des Uranos entspringen ließen, und andere bald darauf die in eben solchem Überflusse lebenden Hyperboreer als Abkömmlinge der Titanen, welche sie mit den Giganten nur verwech-

---

*) Aeschyl. Eumen. 601, 602. Und so sagt auch der Schol. Hesiod. ad Theog. 185. Ἐριννεῖς αἱ μετερχόμεναι τὸ συγγενικὸν αἷμα.

**) Hesiod. Theog. 186.

***) Eurip. Cyclop. 644.

†) Schol. Apollon. Rhod. IV, 992.

selten, ansahen *). Aber sie waren doch bei Homer, der die Phäaken auf andere Art in ihre Verwandtschaft brachte, schon ein frevelhaftes und gottloses Volk, das durch seinen Übermuth sich den Zorn des Zeus und sein eignes Verderben herbeiführte **). Zeus aber mußte diese Erdgeborenen vertilgen, damit die rohe übermächtige Naturkraft, die trotzig auf sich selbst beruhen wollte, der hellen Herrschaft bewußter Geister Platz machte. Und dieses scheint mir der eigentlich wahre Stoff zu seyn, den spätere Dichter zu einem fürchterlichen Kriege der Giganten mit den Göttern ausmalten ***), theils weil sie diese mit den Titanen verwechselten, theils weil sich bei ihnen die erste Bedeutung jener Idee verloren haben, und in üppige Ausbildungen der frei bildenden Phantasie übergegangen seyn mochte.

Die melischen Nymphen endlich, die weit über die unendliche Erde †) zerstreut sind, haben ihren Namen von den Eschen, welche sie beseelen, und heißen auch Hamadryaden ††). Sie scheinen mir auszudrücken, daß nun auch das Geschlecht der Pflanzen ein besonderes

---

*) S. Voß Mytholog. Br. Th. II, Br. 32, und Pheren. ap. Schol. Pind. Ol. III, 25, nebst Callimach. in Del. 172, wo auch Spanheim diese Verwechslung bemerkt.

**) Homer. Odyss. VII, 59 seq.

***) S. davon Voß am ang. O.

†) Hesiod. Theog. 187, *κατ᾽ ἀπείρονα γαῖαν*· Voß übersetzt: „im unendlichen Weltraum.“

††) Tzetz. ad Theogon. p. 148.

Leben in unzähligen einzelnen Wesen empfing. Denn diese Nymphen beseelen nicht blos die einzelnen Baumarten, Eschen oder Eichen, sondern alle Bäume *). Sie gehören also mit zu jenen ersten aus der Erde entsprossenen Erzeugnissen, daher sie auch erdgeborene **) heißen. Sie entstehen mit ihren Bäumen, altern und sterben mit ihnen ***) und erfahren gemeinschaftlich ihre Schicksale.

Kallimachos singt †):

„Sagt mir, o Musen,
Ob mit den Eichen zugleich wahrhaftig erwuchsen die Nymphen.
Ja wenn Regen die Eichen erfrischt, dann freun sich die Nymphen,
Wenn hinfällt von den Eichen das Laub, dann weinen die Nymphen."

---

*) Weil δρῦς jeder Baum hieß. S. Spanhem. ad Callimach. p. 378.

**) Αὐτόχθων Μελίη. Callimach. in Del. 80, welches ich nicht mit Spanheim, so wenig wie χθονίαι Νύμφαι, Apollon. Rhod. II, 506 und χθονίῃς παρεκάτθετο Νύμφαις, Callimach. in Apoll. 91, von einheimischen Nymphen erkläre, sondern von erdgeborenen. In diesem Sinne heißen ja auch die Erechtheiden χθόνιοι, bei Sophocl. Ajac. 202, weil Erechtheus αὐτόχθων war. Dies Beiwort gelte für alle Melien, sagt auch der Schol. Callim. bei αὐτόχθων Μελίη. Dagegen scheint Pausan. VI, 20, τάφον ἀνδρὸς αὐτόχθονος für eingeboren zu nehmen. Hier ist noch zu vergleichen Schol. Pind. Pyth. XI und Pausan. IX, p. 557.

***) Daher ἥλικος ἀσθμαίνουσα περὶ δρυός, Callimach. in Del. 81., μὴ ταμέειν πρέμνον δρυὸς ἥλικος, Apollon. Rhod. Argon. II, 481 et gloss. ad 478.

†) In Del. 83, seq.

Auch diese Sage ist vielfach verändert worden. Nach einigen entstanden die Nymphen erst aus den Bäumen, und vorzüglich aus den Eichen *). Andere geben ihnen verschiedene Namen nach den Baumarten **). Oft sind sie auch mit andern Nymphen verwechselt worden, wohin auch wohl das gehört, wenn verschiedene eigenthümliche Namen von ihnen angeführt werden ***). Denn es deutet recht darauf, daß sie eine ganze Gattung von Wesen darstellen, wenn sie alle Melien heißen, und selbst wenn eine von ihnen in irgend einem besonderen Falle vorkommt, wird sie blos Melia genannt †).

---

*) Pausan. X, 32.

**) Pherenicus ap. Athenae. III, p. 78 b., wo Oxylos, des Orios Sohn, mit seiner Schwester Hamadryas eine Menge solcher Baumnymphen erzeugt haben soll, von welchen die verschiedenen Baumarten die Namen haben, und die zusammen Hamadryaden heißen.

***) Tzetz. ad Hesiod. Opp. p. 48.

†) Apollodor. I, 9, 20, II, 1, 1, et ib. Heyne. Von den verschiedenen Orten, wo sie gerade leben, werden sie benannt. *Δικταῖαι Μελίαι* Callimach. in Jov. 47. *Βιθυνὶς Μελίη*. Apollon. Rhod. Arg. II, 4. Als Einzelname, *Μελία* eine Tochter des Okeanos, die Apollon geraubt und in seinen Tempel bei Theben am Ismenos gebracht hatte. Okeanos schickte seinen Sohn Kranthos sie zu suchen, und da dieser es erfuhr, zündete er den Hain Apollons an, und dieser erschoß ihn. Er zeugte mit der Melia den Teneros und Ismenios. Pausan. IX, 10. *Μελία* als nom. propr. Apollon. Rh. II, 4 (ubi v. Schol.), auch Flacc. Argon. IV, 119, Serv. ad Virg. Aen. V, 373. Von der Melia, Tochter des Okeanos, leitet die Melien ab Kallimachos bei Schol. Apollon. Rh. II, 4.

Als nun die Scham des Uranos selbst in das Meer gefallen war, schwamm sie lange fort, und endlich erhub sich um sie ein weißer Schaum *), aus welchem bald die liebliche Göttin Aphrodite hervorging, die zuerst an Kythere heranschwamm, endlich aber auf Kypros an das Land stieg. So ward die Göttin der Liebe erzeugt, indem die Zeugungskraft selbst, von dem Urvater getrennt, zur besonderen Person wurde. Die Ehen der Titanen, die unmittelbar aus Uranos und Gäa entsprossen, waren das Werk jenes ersten Eros, ohne Wahl, das nothwendige Zusammenstreben der Naturkräfte; Aphrodite aber führt die persönlichen Götter nach freier Wahl zusammen. Jene haben daher auch immer nur eine nothwendige Gattin jeder, diese wählen und wechseln frei nach Lust und Willkür. Die Aphrodite begleiteten Eros und Himeros oder die Sehnsucht **). Eros ward ihr Begleiter und Diener, wie überhaupt die älteren Götter den jüngeren dienen, nachdem ihr ursprüng-

---

*) Hesiod. Theog. 190, wahrscheinlich aus dem verschütteten Samen, wie auch M. G. Herrmann mit dem Scholiasten erklärt. Diese Art von Erzeugung findet sich auch sonst, wie in der häßlichen Geschichte zwischen Hephästos und Athene, Apollodor. III, 14, 6 und der Geburt des Attis aus dem verschütteten Samen des Zeus, Pausan. VII, 17. Mit der Aphrodite sollte auch der menschenfreundliche Fisch Pompilos, der den Schiffen den Weg zeigt, aus dem Blute des Uranos entstanden seyn, nach der telchinischen Geschichte des Epimenides oder Telekleides. Athenae. VII, p. 282, e. f.

**) Theog. 198.

liches Reich aufgehoben, und das freie Bewußtseyn an dessen Stelle getreten ist. Sie werden also von dieser Welt des freiern Bewußtseyns aus bald als die ehrwürdigen Väter, bald als die besiegten Gehülfen dieser Götter angesehen. Sehr übereinstimmend mit dem Geiste dieses Ganzen ist es, daß Aphrodite hier nicht erscheint als mit den jüngeren Göttern verwandt, sondern als entsprungen aus jenem Abfall, durch welchen erst die Persönlichkeit der Götter und die Liebe, welche sie belebt, möglich gemacht wurde.

Fünftes Capitel.

Von der Geburt der Kroniden und dem Titanenkriege.

Von den Titanen, als den ersten Grundkräften der gesonderten und geordneten Schöpfung, wie sie auch die orphischen Hymnen *) darstellen, können keine besonderen Thaten erzählt werden; denn sie sind ja nur eine Mittelstufe der Weltbildung, welche zwischen dem allgemeinen Grundwesen und dem Übergange desselben in die Welt freier und in vollkommener Willkür lebender Götter liegt. An ihnen ist daher nichts zu bemerken, als allein das Geschäft der nothwendigen Zeugungen, aus welchen diese Götter entsprangen. Der Vater von diesen war aber Kronos, der jüngste der Titanen, welcher erst das be-

*) Hymn. Orph. XXXVI.

sondere Leben durch Entmannung des Uranos befreite. Dieser zeugte mit der Rheia zuerst die Hestia *), dann Demeter, Here, Aïdes, Poseidon und endlich Zeus **). Aber da Gäa und Uranos selbst ihm weissagten, daß einst sein eigener Sohn Zeus ihn mit klugem Rathschluß vom Throne stoßen würde, so verschlang er alle diese Kinder, so wie sie nach einander geboren wurden, damit nicht ein anderer von den Uranionen einst der Königswürde ihn berauben möchte. Eben so wie Uranos strebte er also der weiteren Entwickelung des Weltalls entgegen, und wollte es auf der Stufe festhalten, worauf er es gebracht hatte. Der ganze Sinn dieser Götterzeugungen läßt es nicht zu, diese Sage anders zu deuten, und nur wenn man diesen nicht in seinem ganzen Umfang auffaßte, und blos das Nächste einzeln herausnahm, daß Kronos die Zeit bedeute, konnte man unter dem Verschlingen der Kinder das stets in sich selbst zurückkehrende Jahr verstehen. Es heißt ja nicht, er fresse seine Kinder immer fort ins Unendliche ***), sondern nur die sechs Kinder fraß er, die er nach einander gezeugt hatte. Und er kann ja auch selbst nicht den bloßen abgezogenen Begriff der Zeit darstellen, sondern, wie oben gezeigt worden, die ganze Natur und den

---

*) So auch Apollodor. 1, 1, 3.

**) Hesiod. Theog. 446 seq.

***) Wenngleich Kanne, Mythol. der Griechen Th. I, S. 35 dies behauptet, so wird es doch nirgend bewiesen.

Himmel, wie darin alles in regelmäßigen Zeitläufen wechselt und wiederkehrt, weshalb auch die bloße Zeit *) noch als eine besondere Gottheit vorkommt, welcher im Folgenden weiter gedacht werden wird.

Über diese schreckliche Sitte war die Mutter Rheia herzlich betrübt, und flehte Uranos und Gäa um Beistand an **). Immer hatte, wenn der Vater auf seiner Herrschaft beharren wollte, die Mutter den Trieb, ihre Geborenen glücklich aufwachsen und gedeihen zu sehen, wie auch Gäa dem Kronos die Mittel zur Erkämpfung der Herrschaft gab. Denn die Mutter hatte von Anfang an den Trieb das unabhängige Leben hervorzubringen, der Vater aber die Welt zu gestalten und von seinem eigenen Daseyn aus zu beherrschen.

---

*) *Χρόνος.* **) Hesiod. Theog. 462.

XIV.

Renunciatio Doctorum post Bökhii orationem in nataliciis Friderici Guilielmi III. anno MDCCCXIV. dicta.

Quibus et naturae dotibus, Auditores, et humanae sapientiae institutis ante omnes fere alias orbis terrarum regiones patria excellat, quibusque Regis clementissimi sapientissimi virtutibus et rebus fortiter ac praeclare gestis cum universa Europa ex impiae dominationis quasi gurgite servata sit, oratorem doctissimum facunde audivistis exponentem. Quae quum animis Vestris reputaveritis, omnes, puto, recte me statuere concedetis, quum dixero, nostram aetatem maiora vidisse iis, quae nationum antiquarum sive religio sive superstitio adeptos deos immortales eorumque filios heroas referre solita fuerit. Nam omnia illa, quae summa generis humani bona vere praedicari possunt, non rudis alicuius

multitudinis mentibus commendanda et institutis firmanda erant, sed per seculorum seriem nobis tradita et diligenter exculta, quum in summo discrimine versarentur, servata sunt et partim restituta. Quo beneficio in universum genus humanum atque in futura secula collato quid cogitari potest sublimius, quid quovis gratitudinis documento magis colendum? Itaque post gratias primum Deo ter Optimo Maximo, qui sese nobis omnium rerum et creatorem et gubernatorem summum revelavit, deinde Regi clementissimo sapientissimo rite peractas, nihil nobis pulchrius, nihil antiquius esse debet, quam ut heroibus nostris, felicissimis reipublicae sospitatoribus, omnium earum rerum, quarum usum in posterum iis debebimus, primitias pie ac reverenter offeramus. In quibus primum nuncupo magnanimum et sapientissimum Regni cancellarium, qui, quum foederibus ictis bellum initio dubium in felicissimum cursum direxisset, in suavissima pacis otia et rerum prosperarum spem certissimam tamquam in portum nos deduxit. Deinde regiorum exercituum summum praedico ducem, qui sub canis etiam iuvenili fervore et verae gloriae cupidine flagrans, atrocem Gallorum tyrannum vinci, profligari, dissipari posse omnium mortalium docuit primus; reliquos denique exercituum duces, supremumque castrorum praefectum, quorum virtute, prudentia, sapientia patria liberata, urbs haec ipsa

hostium furori erepta, bellum post hominum memoriam atrocissimum et gravissimum intra unius anni spatium confectum est. Quorum virorum dignitatem tantum abest, ut honoribus a nobis oblatis augeri posse putemus, ut etiam probe intelligamus, quantum nobis et commodi et famae accedere debeat, si illi studia nostra benigne respicere, societatemque nostram non defugere non dedignentur. Honores igitur, qui apud nos habentur summi, si in illos conferendos censuimus, neque arrogantiae neque imitationi hoc tribuendum est. Quamvis enim nos non fugiat, quantulum hoc sit, quod afferre possumus, tamen ubi ceteri omnes civitatis ordines certant inter se gratiarum actionibus, nos, quorum maxime interest, ut salva sit patria, ne veri dicendi ius, sine quo artes ingenuae coli nequeunt, ullis tyrannorum suspicionibus sit obnoxium, obmutescere certe non debebamus. Neque mirandum est philosophorum ordinem hoc munus suscepisse, quum hic quasi communem litterarum curet focum, et ultimas rerum causas cognoscere, eamque cognitionem ad actuosae vitae usum traducere inter omnes studeat maxime. Cui ordini non possum non gratulari, quod ei contigit tanta nomina sua facere, et tamquam tutelarium geniorum simulacra in omne aevum colenda dedicare.

Hanc postquam exposui huius actus rationem et consilium: auspiciis laetissimis saluberrimis sere-

nissimi ac potentissimi Principis FRIDERICI GUILIELMI III. Borussiarum Regis, Regis ac Domini sapientissimi, iustissimi, clementissimi, eiusque auctoritate regia

Celsissimum principem,

CAROLUM AUGUSTUM DE HARDENBERG,

Regni Borussici cancellarium, virum omnibus, quibus vita mortalium ornatur, ingenii animique dotibus praeditum, eruditione, prudentia, sapientia, humanitate conspicuum, patriae in discrimine positae sospitatorem felicissimum, litterarumque patronum optimum, illustrissimum atque excellentissimum:

Te, celsissime princeps,

GEBHARDE LEBERECHT BLÜCHER DE WAHLSTATT,

exercituum Borussicorum ducem supremum, virum prisca Germanorum integritate ac candore animi, prudentia, audacia, humanitate, clementia, denique imperatoriis virtutibus universis conspicuum, Germanicae libertatis vindicem acerrimum, gloriae Borussicae reciperatorem invictum, felicem, immortalem:

Illustrissimum atque excellentissimum

FRIDERICUM BOGISLAUM EMANUELUM COMITEM TAUENTZIEN VITEBERGICUM,

Regis Borussiarum peditatus ducem:

Illustrissimum atque excellentissimum

JOANNEM LUDOVICUM COMITEM YORK WARTENBURGICUM,

Regis Borussiarum peditatus ducem:

Illustrissimum atque excellentissimum

FRIDERICUM AEMILIUM FERDINANDUM HENRICUM COMITEM KLEIST NOLLENDORFICUM,

Regis Borussiarum peditatus ducem:

Illustrissimum atque excellentissimum

FRIDERICUM GUILIELMUM COMITEM BÜLOW DENNEWITIACUM,

Regis Borussiarum peditatus ducem:

viros virtutibus bellicis civilibusque omnibus praestantes, victoriis praeclarissimis de patria immortaliter meritos, Germanorum libertatis vindices; postremo

Illustrissimum atque excellentissimum

AUGUSTUM NIDHARDUM COMITEM DE GNEISENAU,

Borussicarum copiarum supremum castrorum praefectum, virum ingenii et eruditionis laude celebratissimum, consiliis sapientissimis promptissimis saluberrimis in procliorum discrimine de patria immortaliter meritum, Germanorum libertatis vindicem,

nomine Senatus academici ex ordinis philoso-

phorum decreto ego Carolus Guilielmus Ferdinandus Solger, philosophiae doctor, facultatis h. t. decanus et promotor legitime constitutus, doctores philosophiae creo, creatos renuncio, atque ad Deum Optimum Maximum, ut hac re bonarum litterarum propagetur honos, reipublicae huiusque Universitatis commoda augeantur, Divini Numinis gliscat religio, vota pia facio.

XV.

Oratio natalitiis Quadragesimis sextis Friderici Guilielmi III. Celebrandis Auctoritate Universitatis Litterariae Berolinensis d. III. Aug. MDCCCXV habita.

Viri excellentissimi, illustres, celeberrimi, Auditores omnium ordinum rite colendi, Commilitones dilecti!

Rediit dies laetissimus, qui principe optimo, justo, strenuo, libertatis nostrae vindice atque cujusvis felicitatis recuperatore, non patriam solum, sed universum terrarum orbem donavit. Quem diem ut publicis laetissimisque sollemnibus rursus celebremus, et communis civitatis sensus a nobis postulat, et beneficiis, quibus nos obstrinxit innumeris universitatis huius litterariae conditor augustus, ultro nos impelli cum gloria profitemur. Neque annuae orationi deficiit materia, quae tantum abest ut lau-

dationibus nostris unquam confici possit, ut potius vehementer nobis verendum sit, ne nimis longe orationis vim atque copiam post se relinquat. Etenim si ejusdem argumenti tractatio, quo saepius repetenda est, eo difficilior videri solet oratori, praereptis iis locis, qui maximam apud auditores gratiam ei paraturi fuissent, nobis, in optimi regis laudatione occupatis, tanta in dies crescens rerum affluit copia, tam celeriter beneficia ejus beneficiis cumulantur, ut iis quasi obruamur, neque quid primum, quid deinde, quid postremo loco praedicandum sit, apud nos constituere valeamus. Non igitur egestas sollicitudinem nobis objicit, sed abundantia. Ea vero quem magis premi ac paene confundi putetis, quam me, qui tenuitátis meae exiguaeque in dicendo exercitationis mihi bene conscius, praeter omnem exspectationem meam Vestris, Patres, suffragiis sensuum Vestrorum publicus interpres sum constitutus! Dum autem, ut jussis Vestris satisfaciam pro viribus, quum regis optimi virtutes et gloriam, tum res a populo Borussico felicissime hoc auspice gestas considero, et orationi quomodo haec omnia scite intexam, diligenter quaero, tanto fulgore animus meus ita obcaecatus est, ut tantum ea, quae tamquam recentissima in omnium oculis posita sunt, prehendere, quaeque in iis maxime animum commovere videntur, contemplationi Vestrae, Auditores, subjicere mallem, quam transire leviter

et tantummodo perstringere magnitudinis regiae amplissimum argumentum.

Quae vero et quantae res vel sic mihi commemorandae sunt! Abundat enim et hic annus factis paene inauditis, et quicquid eorum tangam, in cogitationem inde summae nostrae felicitatis abripior. Victo atrocissimo hoste, qui, insatiabili dominandi cupidine stimulatus, universum genus humanum caede, fame, contumeliis, omni denique miseriae genere per tot annos vexaverat, respirabat cum reliquis Europae civitatibus patria. Antiqua ejus ditio recuperata erat, immo imperii fines in tantum prolati, ut ii, qui trans Albim fluvium vicini nostri appellari cupierant, foederatorum principum benignitatem in eo admirari deberent, quod Borussorum Batavorumque imperium ne antiquis quidem Galliae limitibus terminari passi essent. Ante omnia autem eo efferebantur jure meritoque Borussorum animi, quod in hoc discrimine ipsi constantia et fortitudine ceterisque bellicis virtutibus inter ceteras nationes non ultimum locum tenuerant. In quibus omnibus regis fortissimi, constantissimi exemplum iis praeluxerat. Hanc enim laudem neque sociorum quisquam nobis detrectat, et hostes ipsi nobis tribuerunt atque ad ultimum tribuere perrexerunt, sive conviciis in nos ante pugnam utentes acerrimis, sive post cladem malitioso silentio. Haec fiducia virium, gloriaeque partae con-

scientia nos eo adduxit, ut domi etiam meliorem illam fortunam, quam militia experti eramus, nobis redituram non modo speraremus, sed videre jam renasci nobis videremur. Quid enim certius esse poterat, quam eum, qui in media septem annorum calamitate rebus nostris ita consuluerat, ut ceteris Germaniae nationibus invidiam movere potuerimus, qui tantum bonis artibus publicaeque educationi largitus erat, quantum raro felicissimi principes, cum alma pace bonorumque vitae omnium affluentia, fidem, libertatem, securitatem, nobis non modo reddíturum, sed omnia haec sapientibus institutis ita firmaturum esse, ut posteris nostris sine metu tantorum malorum, quanta ipsi perpessi eramus, ea tradere, atque eadem virtute defendenda relinquere possemus! Tali exspectatione ad summam laetitiam evecti, repente novo terrore concutimur. Hostis enim, in angustum mediterranei maris saxum relegatus, e custodia erumpit, cum exigua desperatorum hominum manu Galliam petit. Qui simulatque ad infelicem Europaeque fatalem oram iterum appulit, populus Gallorum universus, tamquam fascinatus a praestigiatore, datae fidei sacramentique immemor, regem suum destituit. O spectaculum foedum et luctuosum, cujus exempla in omni historia frustra te quaerere gaudeas! Ducum potentissimus quisque, quanto enixius opem pollicitus erat fidemque suam jactaverat, eo citius copias,

quarum imperium ad regem servandum acceperat, antiquo tyranno adducit. Civium animi terrore stupent. Jubet rex infelicissimus: nemo paret; orat denique rogatque militem, ut voce saltem testetur ipsius reverentiam: obmutescunt omnes. Nihil igitur ei restat, quam ut iterum solum vertat, nullius armatae manus telis victus, neque populi seditione pulsus, sed quia nemini, simulatque adversarius iste apparuerat, rex esse visus est. Illi interea affluit undique satellitum multitudo, regiam ipse occupat, mensibus duobus elapsis in campo illo Madio thronum ascendit, ubi octodecim millia civium, circumdati scilicet armatorum triginta millibus, imperatorem liberis votis iterum creatum testantur.

Conversa ita fortuna, spes exspectationesque nostras nonne plane nos fefellisse putare poteramus? Nonne terrorem nobis incutere debebat non modo humanarum rerum inconstantia, sed, quod majus et atrocius est, perjurium et perfidia, leges divinas humanasque cunctas spernens? Sed hic discat, quisquis historiae nostrorum temporum documentis nondum satis usus est, quid intersit inter regem legitimum a populo probo dilectum, et tyrannum effrenatae perditaeque multitudinis cupiditatibus suffultum, quid inter mutuam bonorum fidem et flagitiosorum communionem! *Blücheri Wellingtonique*, summorum et imperatoriis virtutibus et antiqua probitate virorum, victorias, Lutetiam illam,

malorum infinitorum fontem, iterum captam, omnes hodie non modo gaudemus, sed cum divini numinis veneratione admiramur. Sed haec quid copiose praedicem, quum neque meae vires tanto argumento sufficiant, et res ipsae satis clare loquantur! In hoc uno alioqui libentissime moraremur, quod sicut principum, ita et ducum exercituumque concordia, omni aemulatione fortior, rarius etiam exemplum nobis praebet quam hostium perfidia. Impar tali virtuti tyrannus cum tanta sua et suorum ruina, cum tanta Borussorum et Britannorum gloria paucis diebus dejectus est a throno usurpato, ut divina providentia ad nullum alium finem nisi ad res nostras augendas meliusque stabiliendas eum denuo accivisse videatur. Majore igitur hodie quam unquam fiducia et hilaritate futura prospicimus.

Sed hic audio aliquem, frequentatorum bellorum et diuturnae miseriae taedio captum, ita fere mihi obloquentem: Quid juvat victoria, si optimorum fortissimorumque civium paratur interitu? Quid gloria et fiducia ex victoria redundans, si crudeles immanesque mores, quales bellum fovet, gliscunt, si artium disciplinarumque cultores in castra et proelia rapiuntur, pacis cessant emolumenta, omnis denique humani sensus jactura verenda est? Gravia haec sunt, non nego, belli opprobria; viros, qui pro patria mortem obierunt, quamquam ut heroas veneramur, posterorumque memoriae commenda-

bimus colendos, lugemus tamen, et eorum desiderio diu laborabimus; multa in bello geruntur atrociter et inique, fiunt multa, quae sensus humanitatis abhorret. Attamen divino quodam artificio ita comparatum est genus humanum, ut maxima ejus commoda provehi, immo ingenii facultates ad perfectionem aliquam excoli nequeant, nisi summa omnium virium intentione, qua ita animus erigatur, ut propriae saluti universorum gloriam et libertatem, justum, verum, honestum, divini numinis denique religionem anteponat. Hoc divino afflatu impulsi et in proeliorum discrimina ruunt mortales, et in verum indagandum, in artes excolendas, in respublicas constituendas easque legibus ornandas omnes vires vitamque ipsam impendere non recusant. Inde refellendi sunt ii, qui pacis et quietis emolumenta nimis jactant, qui bonarum artium culturam, morumque comitatem et elegantiam in luxus alicujus loco numerantes, statim humanitati metuunt, ubi quietem vel potius desidiam suam turbari vident. Ab istis decantatum est illud, sine pace bonas artes perire, bellum, immane quoddam monstrum, humano generi dedecori ac flagitio esse; quod saepe longe aliter se habere, tum antiquarum tum recentiorum nationum historia diligentius excussa videtur evincere. Nam etsi hoc mittamus, non sane minimi momenti, quod virtutis animique ad coelestia versi non leve documentum est, vitam pro dilecto principe ac patria,

pro bono et justo alacriter projicere, artes quoque ac rerumpublicarum administrationes non aliis temporibus magis floruerunt, quam iis ipsis, quae bellis justis libertatisque tuendae causa susceptis abundarunt. Hujus rei testimonia, si quaeritis, non pauca occurrunt. Graeciae illa lumina, poëseos et historiae quasi patres, Aeschylus, Herodotus, alii, nonne Persicorum bellorum tempora ornaverunt? Subsequens belli Peloponnesiaci aetas nonne Periclis eloquentia, Anaxagorae et Socratis sapientia, poësi Sophoclis et Euripidis, Phidiae, Ictini multorumque aliorum operibus nobilitata? Romanos quoque circa bella Punica Musarum amor occupavit. Atque si recentiorum populorum exempla desideratis, apud Italos triumviri illi celeberrimi, Dantes, Petrarcha, Boccaccius, in mediis Guelforum et Gibellinorum floruerunt dissidiis. Hispani Carolo imperatore ac Philippo secundo, qui atrocissima bella gesserunt, regnantibus artium culturae se diligentius applicuerunt. Sed nimius esse in percensendis, quae huc adduci possent, omnibus nolo. Non hoc dico, quod forsan mihi aliquis sive falsa sive malevola interpretatione utens supponat, res humanas inter caedem et violentiam prosperrime cedere. Neque enim loquor de seditionibus ex depravata morum et reipublicae conditione ortis, neque de vi, qua populi integri domantur et subiguntur, sed de bellis justis, in quibus virtus populorum maxime cernitur. Con-

tra quid pax diuturna efficere possit ac dolosa securitas, et ipsi experti sumus, et aliorum frequentissimis docemur exemplis. Igitur bonis artibus propter hanc saltem causam non tantum, quantum multi putant, nostris temporibus metuendum est, modo ne pro bonis habeantur artes voluptati et luxuriae inservientes. Fortitudo enim virtutes omnes non modo excitare, sed firmare quoque videtur et corroborare.

Si multi sunt, Auditores, quos hac nostra aetate propter continuos turbulentosque motus vivere poeniteat, contra hos satis mihi videor dixisse. In ipsa vero Borussorum republica mihi clarissime apparere videtur, non modo non quodvis bellum domesticae felicitati obesse, sed bene susceptum atque gestum hanc etiam provehere. Nam ad alia venio, quorum causa beatum se ipsum quisque praedicare debet, qui sub *Friderico Guilielmo* lucem vidit. Verum est, fortitudinem non virtutem integram, sed ejus demum partem esse, quod et Plato contendit et firmat Aristoteles. Quorum uterque hoc etiam addit, virtutem ipsam sive universalem, ceterasque virtutes singulas et complectentem et moderantem, esse justitiam. Uberius hoc Plato demonstrat in quarto de republica. Quum enim tria hominum genera in bona civitate esse fecerit, quaestuarios scilicet, et auxiliarios sive bellatores, et custodes, quibus e quatuor, quas antiqui numerabant, virtutibus

tribuit temperantiam et fortitudinem et sapientiam, harum virtutum quartam, justitiam, in eo positam esse docet, ut generum illorum unumquodque suum opus peragat, neque plura tractet, aut alterum commutet in alterum. Quo ordine, diversorumque munerum harmonia contineri salutem civitatis, sicut confusione perniciem, ex hoc facile intelligitur. Haec autem justitia non aliter servari potest, quam bene instituta reipublicae forma. In qua excogitanda et antiqui et recentiores philosophi multum laborantes, nihil tamen invenerunt non modo praeferendum, sed ne aequandum quidem ei rerum gerendarum rationi, qua sub regiae majestatis auspiciis virorum delectorum concilia, universi populi vice fungentium, de legibus atque oneribus publicis deliberant. Tale institutum ne in mentem quidem venisse antiquis, sane mirandum est, ac nescio an plurima, quae in antiquorum vita summopere laudantur, ab hoc invento, quod recentiores populi jure suo sibi vindicant, facile superentur. Illos vero hoc institutum plane ignorasse, non solum civitatum antiquarum historia docet, sed philosophorum etiam commenta. In ipsis enim rebuspublicis ordinandis apud eos plerumque de singulorum potestate ac juribus agebatur, sive summa rerum penes regem esset, optimates regnarent, sive impotens multitudo ipsa res suas administraret. Atque omnes earum conversiones hoc spectabant, ut po-

pulus optimatibus aut regibus, vel hi populo potestatem eriperent sibique ipsis arrogarent. Etsi enim non omnes optimo jure cives erant, non tamen ideo ii, qui erant, ceterorum curam agebant. Et quum singulos dico, multitudinem etiam sive ordinem intelligo, non universorum, sed suam utilitatem affectantem. Dissentientes scilicet non omnium communem salutem quaerebant, sed ne sibi eriperentur civitatis jura, contendebant anxie. Unde factum est, ut civitates populares, magistratuum ab ipso populo creatorum potentiam invide circumscribentes, in privatorum hominum eorumque flagitiosissimorum ruerent maxime pudendam servitutem, ii autem populi, qui regio imperio se dederant, mox omnem libertatis sensum ita exuerent, ut boni etiam reges a tyrannis saepe nihil differre cogerentur. E philosophis satis erit Platonem commemorasse, qui summam civitatum salutem in educatione ac disciplina atque in eo ponit, ut ordinum hominum quisque suum agat officium. Quorum ordinum inter se rationes ex eo loco intelliguntur, ubi ex innato iis auro vel argento vel aere mores eorum atque officia definit; ex quo apparet, hic etiam plurima ad singulorum ordinum jura redire, atque iis, quibus sapientiae munus assignatum est, paternam magis quam civilem credi potestatem. E civitatum autem formis, quae iis cognitae erant, sapientissimi antiquorum omnes, Plato, Xenophon,

Aristoteles, mixtam aliquam, qualis erat Spartanorum, ceteris praeferunt. Eidem generi Romanorum quoque respublica jure adnumeratur. Hae civitates quum sentirent, opus esse magistratu aliquo, qui universae plebis personam suscipiat ejusque jura tueatur, Spartani ephoros, Romani tribunos plebis instituerunt. Verum enim vero in utrisque maxime cernitur vitium, quo omnes laborabant respublicae antiquae. Nam ephori tyrannidem durissimam non in populum solummodo, sed in ipsos reges exercuerunt, tribuni autem quot et quantarum seditionum infelicissima causa fuerint, nemo est, qui ignoret.

In veterum mentione diutius commoratus sum ideo, quod in consuetudinem abiit horum instituta civilia tamquam exemplaria ad imitandum proponere. Longum neque hujus loci est ea enarrare, quae in recentiorum populorum, praesertim Germanicae stirpis, historia inveniuntur optimae illius, quam significavi, reipublicae initia et incrementa. Consummatam hujus imaginem superius demum vidit saeculum. Nam ordinum, qui appellantur, apud Germanicos populos institutio, quamquam antiquorum rationi, ut mihi quidem videtur, praeferenda, nimium tamen singulis hominibus eorumque privatis commodis videtur tribuere. In ea autem, quam praedicavi, republica, non singulorum voces audiuntur, de suis juribus atque pote-

state expostulantium, sed vox populi, qui nihil aliud, quam rex, velle potest. Regem enim esse, qui in populi, tyrannum, qui in privatam suam utilitatem omnia consilia sua dirigit, inter omnes constat. Regis igitur maxime interest, ut cum populo agat, non cum singulis; nam ut singulorum hominum utilitati suam postponat, hoc ridiculum foret postulare. Multitudo autem ipsa, quum ex singulis constet, vel nihil ab iis differt, vel iis etiam multo impotentior est, aliis aliorum desideriis repugnantibus. Instituenda igitur sunt concilia, quae neque singulorum, neque ordinis alicujus, sed universi populi vice fungantur, ac simul cum rege in eum finem agant, ut justitiae quam perfectissimum exemplar praebeat civitas. Quae concilia quomodo comparata esse ac quo ritu commune opus cum rege atque sub ejus auspiciis efficere debeant, non hujus loci est pluribus illustrare. Quamquam satis cognovimus, ita etiam haec comparari posse, ut, speciem quandam justi prae se ferentia, colorem solummodo tyrannidi praebeant. Hoc modo iis abusus est et Gallorum tyrannus, et frater ejus iste, qui nihil se nisi stupidos satellites desiderare impudenter professus est. Mihi consilium nullum aliud fuit, quam animis Vestris hoc proponere, aetatem nostram non modo non ob bella et pericula vituperandam, sed ob rerumpublicarum rationes sapientissimo invento emendatas etiam summe praedican-

dam esse. Quod inventum ne ab iis quidem, qui in negotiis unice versantur, eo nomine vituperari potest, quo saepissime sapientium commenta repudiare illi student, quod scilicet e mundo fictitio sint deprompta, et simulatque ad vitae quotidianae usum applicari debeant, nullius utilitatis esse convincantur. Nam hoc ipsa experientia docuit, et quod majus est, quomodo eo vel pervenerint populi, vel quibus erroribus simul cum libertate desiderata, eam quoque, qua fruiti erant, cúm omnibus paene aliis vitae rectae bonis amiserint, exemplis nobis commonstravit.

Id igitur unum videtur relinqui, quod aliquis forsan objiciat, stultum esse pro certis incerta quaerere, multaque ei populo et perpetranda et exantlanda esse, qui mutata reipublicae forma in meliorem vitae conditionem transire studeat. Audio; sed ad hoc velim attendatis, quo maxime continetur rara felicitas nostra, quod scilicet nihil mutamus, quum bona et praeclara omnia ab regis dilecti paterna manu exspectamus. Deinde in eo quoque acquiescere possumus, quod, quum neminem alium deceat, nemini etiam melius procedere potest novarum legum institutio, quam regi benevolo et sapienti. Cujus sententiae, quamquam res ipsa eam persuadet, duo mihi adsunt testes, eo graviores, quod uterque in diverso genere summus est. Alter horum Plato, qui ex intima philosophia humanae-

que naturae cognitione rerum civilium optimam conditionem hausit, plus uno loco instat, ut regi sapientiae praeceptis imbuto civitas optimis legibus committatur ordinanda. Alter, quem in hujuscemodi materia laudans in suspicionem apud multos venire possis, est Machiavellus, homo, quicquid de moribus ejus judicetur, civili prudentia et experientia facile princeps. Hic quoque diserte confirmat, civitatis formam, quae omnium desideriis satisfaciat, firmamque illam et duraturam, non nisi ab uno, id est a rege, constitui posse.

Explevisse mihi videor, Auditores, pro virium mearum tenuitate, id, quod pollicitus eram. Dum enim studeo, ut cohibeam orationem, ne in nimis ampla spatia nimisque augustum argumentum excurrat, ideoque in iis, quae Vestris omnium oculis subjecta sunt, subsisto, sponte mihi oritur imago civitatis, sub optimo principe domi aeque ac militia ad summum felicitatis fastigium adsurgentis. Nam si ad bellorum historiam animum advertimus, nusquam fere nobis obversantur nisi populi, vel diripiendis aliorum bonis et evertenda eorum libertate gloriam sibi atque potentiam quaerentes, vel in defendenda patria et libertate tuenda infelici fortitudine nobilitati. Nos ab adulatione tyranni intaminati certamine acerrimo cum gloria libertatem et fortunam recuperavimus. Hoc igitur bonum, quod tam raro mortalibus contigit, post Deum optimum

maximum cuinam potius acceptum referre debemus, quam Friderico Guilielmo, qui primum adversam fortunam tulit animo aequo atque dignitate numquam imminuta, deinde alacri et constanti virtute hostem terribilem aggressus est, postremo, quum hic victus jaceret, non securitate obdormivit, sed, novis turbis exortis, primus fuit ad novum certamen paratus! Si autem spectamus reipublicae nostrae constitutionem, quid nobis contingere poterat jucundius, quid honorificentius eo dono, quod Fridericus Guilielmus nobis promisit nuperrime? Jam enim in eo est, ut pulcherrimus ille rerum ordo, qui alias non prodire solet nisi ex multis dissidiis atque aerumnis, apud nos per mutuam inter regem et subditos fidem atque amorem constitui debeat. Haec enim concordia, quae numquam a nobis abfuit, periculisque bellicis magis etiam firmata est, non concilianda nobis, sed tantummodo, uti decet in rebus ad civilem vitam pertinentibus, disertis verbis videtur concipienda esse legibusque sancienda. Quis est tam ingratus, tam a cura patriae alienus, ut in hoc temporis momento non meminerit vocis illius vere regiae ac paene divinae, quam in illo discrimine princeps edidit dilectissimus: *Causa, quam ago, mihi cum populo meo communis est!* Quae nunc in altera quoque significatione videtur ad eventum esse perventura. Igitur, quum regi optimo gratissimum atque veneran-

tem animum verbis testari nobis constitutum esset, nihil nobis, regiae majestatis verecundia captis, magis poterat decorum videri, quam in civitatis et militaribus et domesticis incrementis gloriam ejus ac virtutem considerare. Talem denique nostrarum rerum moderatorem, regem serenissimum, justissimum, clementissimum, cum principe regni herede atque universa domo augusta, populique Borussici gloriam atque salutem, ut servet Deus ter optimus maximus, pia mente ac religiosa precamur.

Druckfehler im ersten Bande.

Seite XVI Zeile 9 von oben st. Hagel l. Hegel.
— 8 Zeile 13 von oben l. Rothkäppchen
— 45 — 5 v. unten l. Raynal's st. Raynels
— 85 — 12 v. u. fehlt es hinter ich
— 93 — 7 v. o. l. Roquairoc
— 128 unten in der Note l. 1817
— 141 Zeile 6 v. o. l. Keßler
— 168 — 6 v. u. l. Gewerbe
— 171 — 8 v. o. l. ein für im
— 212 — 5 v. o. l. Verfall
— 275 — 8 v. u. l. noch f. nach
— 300 — 3 v. u. l. Kraniche
— 301 — 5 v. u. l. schon lange st. so
— 345 — 11 v. o. l. Yorkshire
— 360 — 11 v. o. l. zeitlichen
— 362 — 4 v. o. l. Harrington
— 370 — 2 v. u. l. beim st. kein
— 396 — 8 v. u. l. Freude
— 403 — 5 v. o. l. haben
— 419 — 6 v. u. l. suchen st. sichern
— 420 — 4 v. u. l. eigentlich st. eigentlichen
— 431 — 2 v. o. l. Dahore
— 453 — 3 v. o. l. Klopstock und Milton
— — — 11 v. o. l. nur f. nun
— 454 — 1 v. u. l. es ist ihnen aber mehr um st. nicht um
— 467 — 1 v. o. l. Golo st. Gott
— 473 — 3 v. o. l. geschniegelten
— 475 — 13 v. u. l. Karyatiden
— 480 — 6 v. o. l. gelebt
— 485 — 7 v. u. l. frühere
— 489 — 14 v. o. l. Bocraz
— 497 — 6 v. u. l. Chiaja
— 511 — 13 v. u. l. viel mehr st. vielmehr
— 537 — 6 v. u. l. überschwängliches übersetzertalent
— 589 — 11 v. o. l. zum Piräus st. zu Piräus
— 764 — 1 v. u. l. Massen
— 765 — 14 v. o. l. jenes st. jedes